THEOLOGIA MORALIS

UNIVERSA

CL. P. PAULI ANTOINE

ARABICE REDDITA OPERA, ET STUDIO

P. IOSEPHI HAGELUNII

MONACHI GRAECO-MELCHITAE ORD. S. BASILII MAGNI CONG. S. IOANNIS
DE SOAIRO COLLEGII GRAECORUM URBIS QUONDAM ALUMNI
ABBATIS S. MARIAE IN DOMNICA ET SAC. CONGREG.
DE PROPAGANDA FIDE INTERPRETIS

TOMUS I.



ROMAE

TYPIS SACRAE CONGREGATIONIS DE PROPAGANDA FIDE

CIↃ IↃ CC XCV.

اللاهوت الادبي باسره

المولف

من الاب الفاضل بولس انطوين

قد تفسر عربيًا

بتعب ونصب الاب يوسف عملوني

الراهب الرومي الملكي الباسيلي من مجمع ماري يوحنا الشوير

تلميذ مدرسة الروم في رومية العظمى

وريس كنيسة مريم العذرا سيدة السفينه

وترجمان مجمع انتشار الايمان المقدس

مجلد اول



في رومية

في مطبعة مجمع انتشار الايمان المقدس

سنة ١٧٤٥

SANCTISSIMO DOMINO NOSTRO

PIO SEXTO
PONT. MAX.

IOSEPH HAGELUNIUS

FELICITATEM.

Quod olim divina virtute, ut necesse fuit, Apostoli praestiterunt, *loquentes variis linguis magnalia Dei* (*a*); id na-

(*a*) *Act. Apost.* 2.

turali nunc opera, ac per Ministros tuos, PATER BEATISSIME, *in quo Primatus Apostolorum excellenti gratia praeminet* (*a*), studiosissime peragis, diffundens in omnem terram lumen veritatis, & purae doctrinae fontes aperiens universis hominibus *ex omni tribu, & lingua, & populo, & natione* (*b*). Nunc etiam, BEATISSIME PATER, audiunt vocem tuam in suis linguis *Parthi, & Medi, & Aelamitae, & qui habitant Mesopotamiam, Iudaeam, & Cappadociam, Pontum, & Asiam, Phrygiam, Aegyptum, & partes Libiae, quae est circa Cyrenen, & advenae Romani; Iudaei quoque, & Proselyti, Cretes, & Arabes* (*c*), & populi universi ad remotissimas usque plagas orbis terrarum. Tu enim sacros praecones divina scientia, & linguarum studio praestantes mittis in omnem terram, qui illuminent gentes, & annuncient iis regnum Dei, ita, ut per Te comprobetur & nunc illud Prophetae vaticinium; *In omnem terram exivit sonus eorum, & in fines*

(*a*) *S. August. serm.* 124. *de Temp. ep.* 162. *serm. de Sanctis*.
(*b*) *Apoc.* 5.
(*c*) *Act. Ap.* 2. 9.

orbis terrae verba eorum (*a*). Nec alia quidem ratione tot, ac tanta ex omni natione Collegia instituta sunt, accitis ex quibusque regionibus, ac linguis Alumnis, qui in unitatis centro omnem edocti veritatem, & disciplinam, eam postea tradant indigenis suis: haec causa est, cur in hac Urbe Religionis arce tot aluntur linguarum interpretes, ac praeceptores: haec causa est, cur tot undique Scholae per Asiam, per Aegyptum, & in omnibus ferme Europae regionibus, ubi grassantur haereses, vel ethnicorum errores, fundatae sunt, annuisque ditatae reditibus; haec demum causa est, cur in Collegio Urbano de Propaganda Fide luculentissimum, ac celeberrimum Typographium omnium ferme linguarum instructum est, unde quotidie prodeunt in singulis idiomatibus impressa Fidei rudimenta, Regulae, Instructiones, Decreta, aliaque ad promovendam, & conservandam Fidem aptissima documenta: ex quibus omnibus satis liquet quam late pateat, atque praetervolet vox tua, & omnium linguis audiri se faciat.

(*a*) *Ps.* 18.

Sed praeclaris tot operibus unum adhuc desiderandum supererat, PATER BEATISSIME, ad informandos homines, qui in Oriente versantur, plurime necessarium, & diu ab eorum pastoribus expostulatum, scilicet Tractatus aliquis Theologiae Moralis in eo idiomate, quod Orientalibus plerisque commune esset, ut inde scilicet instructae gentes, ac praesertim Parochi normam quamdam addiscerent ad componendos mores, & ducendos greges sibi commissos iuxta divinae, & Ecclesiasticae legis praecepta ad beatitudinem sempiternam. Haec secum reputans Sac. Congregatio, quam Propagandae Fidei praefecisti, statuit saluberrimo Operi manum admovere, & mihi, qui ministerium, & operam praesto illi meam in Arabicarum litterarum interpretatione, proposuit Tractatum omnium probatissimum Theologiae Moralis P. Pauli Antoine, eumque mihi mandavit Arabico sermone vertendum, utpote qui vulgatissimus est in Oriente, adeoque communis, ut Africa fere universa; pars Asiae maxima, & plures Europae provinciae eodem utantur. Hunc loquuntur Orientales

nationes penè omnes Graeco-Melchitae, Syri, Chaldaei, Armenorum plerique, Copti, Maronitae, & complures etiam Latini Babylonis, & Bassorae. Ego itaque, qui nihil expeto magis, quam in famulatum Ecclesiae, & patriae utilitatem studia mea omnia conferre, quae Romae potissimum didici in Collegio Graecorum, quo ab ineunte adolescentia me contuli Ptolemaide; Arabicam hanc versionem aequo animo aggressus sum, ac multo tandem labore, & cura perfeci, auspicante mihi, ac erigente animum studiosissimo, ac vigilantissimo eidem Sacrae Congregationi Praefecto Leonardo Card. Antonello, cui plurimum debeo. Iam vero quemadmodum versio haec Apostolicae Sedis mandato, cuius administra Sacra Congregatio est, edita fuit, eo sibi proposito fine, ut instituerentur homines in lege Dei, & in regulis iustitiae, & honestatis; ita nemini magis eam inscribi decebat, quam Tibi, PATER BEATISSIME, qui universi Christiani gregis doctor es, ac magister, cui demandata est cura pascendi non tantum agnos, sed & oves Christi, cui demum tradita est *virga directio-*

nis, *virga regni Dei* (*a*). Offero igitur, voveoque Tibi, quod tuum est: Tu excipe aequo animo BEATISSIME PATER; atque hoc opus non tantum a rei tenuitate metiare, quam ex uberrimo fructu, qui inde manare poterit in populos multos, tum etiam ab offerentis voluntate, quae maxima est. Interim Sanctissimos pedes tuos venerabundus exosculans, Deum Opt. Max. precor, ut SANCTITATEM TUAM Catholicae Ecclesiae tutelae, felicitati, atque incremento in tot, ac tantis, quibus undique agitatur, procellis, sospitem, ac florentem diutissimè servet.

(*a*) *Ps*. 44.

لسيدنا الكلي القداسه
بيوس السادس
الحبر الاعظم

يوسف مجلوني
يهدي سعادةً .

ان الرسل قديماً . اذ كان ضرورياً . انتصبوا بالقوة الالهيه . وطفقوا يتكلمون بالسن اخر عظايم الله . فهذا نفسهُ تفعلهُ بفعلٍ طبيعي . بواسطة خدامك . ايها الاب الكلّي الطوبي . الذي به تتعالى بنعمةٍ ساميه في التقدم الرسولي .

مرسلاً الى كل الارض نور الحق. مفيضاً ينابيع التعليم النقي لكل البشر. من كل سبط. ولغة. وشعب. وامة. فالان من ثَم يسمعون صوتك بلغاتهم. ايها الاب الكلي الطوبى العجم. والديلم. واهل الاهواز. والقاطنين الجزيرة. بلد يهودا. وكباذوكيا. والبنطس. واسيا. وافريقيا. وبمفيليا. ومصر. ونواحي ليبيه القريبة من القيراوان والروم الاتيين. والدخيلين. والاقريطيشيين. العرب. وساير القبايل. حتى اقصى اقطار المسكونه. لانك انت ترسل الى كل الارض المبشرين قداسةً بالمعرفة الالهيه. المتفقهين في درس اللغات. لينيروا الامم. ويبشروهم بملكوت الله. حتى انها تكمل فيك تلك الاية النبوية * في كل الارض خرج منطقهم. والى اقطار المسكونة انبثَّ كلامهم * وليس لسبب اخر قد تاسست مدارس شتى لكل الطوايف حيث تجمع تلاميذ من ساير البلدان. الذين في مركز الاتحاد يتفقهون بكل حقيقة وارشاد. وفيما بعد يعلمونها لمجانسيهم. ومن ثَم فنوجد في هذه المدينة. التي هي حصن الديانة. هالقدر مفسري اللغات. ومعلموها. ولهذا فقد تاسست ايضا هالقدر مدارس بمداخيل سنوية. لاجل اسيا. وبلاد مصر. ونواحي اوروبا. حيث تتزايد الارطقات. والنفاقات الامميه. وبالتالى هذا هو السبب. الذى لاجله قد اقيمت مطبعةٌ في مدرسة مجمع انتشار الايمان تعم ساير اللغات. من حيث تظهر يوميًا مطبوعةً في كل اللغات اعتقادات الايمان. وقواعده. وغيرها من الارشادات. والمناشير. والتعاليم. التي تصلح لانتشار الايمان وحفظه. فمن هذه جميعها يتضح جليًا. كيف ان صوتك ذايعٌ. ومشتهرٌ. وكل اللغات تسمعه.

ولكن فيمابينى هالقدر مصنفات . ايها الاب الكلى الطوبي . واحد لم يزل مرغوبًا . بل ضروريًا جدًا لارشاد الناس قاطنى الشرق . ومطلوبًا من رعاتهم . اعنى مولفٌ مافى اللاهوت الادبي . فى تلك اللغة . التى هى عمومية لاكثر الشرقيين . وذلك لكى ترتشد به الشعوب . لاسيّما الخوارنه . الذين يقتبسون منه مقياسًا لتثقيف الاداب . وارشاد الخراف المسلمة لهم . بموجب الشريعة الالهيه . والوصايا الكنايسيه . نحو السعادة الابديه . فاذ افتكر بهذا المجمع المقدس . الذى اقمته لانتشار الايمان . امر ساعتيئذ . بان يُبتدى بهذا العمل الحميد . وقدم لى . انا الذى اخدمه فى تفسير الرسايل والكتابات العربيه المولف الاثبت والايمن من الجميع . اعنى اللاهوت الادبي . تاليف الاب بولس انطوين . ثم امرنى بان انقله الى اللغة العربيه . بما ان هذه هي اللغة الشايعة والعموميه . فى الشرق . والمستعمله من كل افريقيه . واكثر اقاليم اسيا . وجزء من اوربا . فبهذه تتكلم ساير طوايف الشرق الا القليل . الروم الملكيين . والسريان . والكلدان . والقبط . والموارنه . وكثير من الارمن . ومن اللاتينيين ايضًا فى بلاد بابل . والبصره . فانا الذى لا ارغب شيًا افضل من خدمة الكنيسه . ونفع مجانسيّ . قدمت كل علمى . خاصةً الذى اكتسبته فى روميه . فى مدرسة الروم . حيث اتيت من عكى منذ حداثتى . وتقدمت لهذا التفسير بقلب نصوح . واكملته اخيرًا بتعب كثير . واجتهاد عظم . تحت حماية . ونظر حضرة الكلى النيافة . المتسامى فى العلوم . والنباهة . الكردينال ليونار دوس انطونالى . ريس هذا المجمع المقدس .

الذى

الذى انا مديونٌ لهُ فى الغايه. وبما ان هذا التفسير هو بامر الكرسى الرسولى . الذى المجمع المقدس هوخادمهُ . وبما انهُ طُبع لهذه الغايه . اى لكى تتعلم الناس منهُ شريعة الله . وقواعد البرّ. والعدل. فمن ثَمّ لا يجب ان يُقدم لاحدٍ سواك . ايها الاب الكلى الطوبي . بما انك انت هو القايد. والمعلم لكل القطعان المسيحيه . ولك سُلّم الاعتنا بالرعايه. لا لخراف المسيح فقط. بل ولنعاجهِ ايضًا. وبالتالى لك اُعطيت عصاهُ الاستقامة عصاءُ ملك الله . فاقدم اذًا . واقربهُ لك. ماهو لك. فاقبل ببشاشةٍ. ايها الاب الكلى الطوبى. ولا تقايس هذا العمل من صغر الشى . بل من الثمر العتيد ان يصدر منهُ فى شعوبٍ كثيره . ومن ارادة المقدم . التى هي عظيمةٌ . وبكل احترامٍ اقبل اقدامك الكليه القداسة . طالبًا من الله العليّ العظيم : ان يصون قداستك ايامًا مديدةً . بالنجاح . والسعود صحيحًا سالمـًا . حمايةً وسترًا للكنيسة الكثوليكيه . فى كذا عواصف . وزعازع . المتراكمة عليها من كل جهةٍ.

DECRETUM

Sacrae Congregationis Generalis de Propaganda Fide habitae die 18. *Iulii* 1791.

Quum ad informandos in moralibus disciplinis Orientales Cleros, qui Arabico utuntur idiomate, summopere expedire visum fuerit, ut opus Theologiae moralis P. Pauli Antoine Arabice versum typis detur; Sacra Congregatio, referente R. P. D. Antonio Zondadari Archiepiscopo Adanensi Secretario, mandavit R. P. Iosepho Hageluni Arabicarum litterarum peritia commendato, ut idem opus Arabice reddat, deindeque typis, ac sumptibus eiusdem Sacrae Congregationis accurate excudatur.

Datum Romae ex Aedibus praefatae Sacrae Congregationis die 19. Septembris 1791.

L. Card. Antonellus Praef.

Loco ✠ Sig.

A. Arch. Adanen. Secr.

منشور

مجمع انتشار الايمان المقدس العام

المنعقد فى ٢٨ تموز ١٧٩٤

اذ قد استبان انهُ مفيدٌ جدًّا . لاجل ارشاد الكهنة الشرقيين مستعملى اللغة العربيه . فى تهذيب الاداب . بان يُفسر عربيًا اللاهوت الادبي المولف من الاب بولس انطوين . ثمَّ يُطبع . فالمجمع المقدس . بواسطة اعراض الاب السيد انطونيوس زونداداري . ريس اساقفة ادنه كاتم السّـر . الكلى الاحترام . امر الاب المحترم يوسف عجلوني . الخبير باللغة العربيه . بان يفسّر هذا المولف عربيًا . ثمَّ يُطبع بمصروف المجمع المقدس نفسه .

اُعطى فى روميه . من صراية المجمع المقدس . ١٩ ايلول ١٧٩٤

ليوناردوس كردينال انطونالى ريس المجمع .

موضع ✠ الختم .

انطونيوس ريس اساقفة ادنه كاتم السّر .

ADPROBATIONES

De mandato Emi, & Rmi Dñi Leonardi Card. Antonelli Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Praefecti accurate perlegi Arabicam versionem Theologiae Moralis clarissimi viri P. Pauli Antoine ab egregio viro P. Iosepho Hageluni Ordinis S. Basilii Magni Congregationis S. Ioannis in Soairo elucubratam; eamque reperi latino Authographo ita consonam, atque concordem, ut videatur, ac vere dici possit, eam ab ipso Antoine Arabice fuisse conscriptam. Ad linguam vero quod attinet, equidem testor, Arabicam huiusmodi versionem tanto nitore, & elegantia esse confectam, ut litteratorum omnium ingenio accommodata sit. Quare difficillimum hoc, plenumque laboris opus, ad Orientalis Cleri institutionem, & utilitatem, qui necessariis doctrinae praesidiis ad rite, sancteque moderandos fidelium animos caret, dignum plane esse, quod publicis typis mandetur, iudico, & affirmo.

Datum Romae Idibus Febr. anni 1789.

Simon Sabbagh Graecus Melchita, olim Collegii Urbani de Propaganda Fide Alumnus.

شهادات

بامر حضرة السيد الكلى النيافة . والشرف . الكردينال ليوناردوس انطونالى . ريس مجمع انتشار الايمان المقدس . قد قرات عربيًا بتمعّن تفسير اللاهوت الادبي . المولف من الرجل الشهير الانبا بولس انطوين . المفسّر من الرجل الخبير الاب يوسف عجلونى راهب مار باسيليوس الكبير . من مجمع مارى يوحنا الشوير . فوجدته مطابقًا وموافقًا لاصله اللاتينى . حتى انه يستبين و يمكن ان يُقال بالتحقيق انه قد كُتب عربيًا من انطوين نفسه . اما ما يخص اللغه . فاشهد ايضًا ان هذا التفسير هو ذو فصاحة وبلاغة حتى انه يعجب كل المعلمين . ومن ثمّ اثبت محققًا . ان هذا العمل الصعب . المملوّ من التعب . هو اهلٌ لان يُطبع . ويُشهر لنفع . وفايدة الكهنة الشرقيين . الذين يحوجهم اسعاف العلم الضرورى لارشاد انفس المومنين باستقامة وقداسة *

فى روميه اول يوم من شباط ١٧٥٩ *

القس سمعان صباغ الروم الملكى تلميذ
مدرسه مجمع انتشار الايمان المقدس *

Difficillima ac laboriosa Versio Universae Theologiae Moralis R. P. Pauli Antoine Arabicè facta prodit tandem in lucem opera ac improbo studio Cl. Viri Iosephi Hagelunii S. Mariae in Domnica ex Ordine Monachorum Graecorum S. Iohannis de Soairo Abbatis praestantissimi. Hanc cum Latino Originali apprime contuli, & cum illo plane concordare affirmo. Quare tantum opus Catholicae Reipublicae utilitati utpote maxime proficuum, typis dignum existimo. Hac die 23. Augusti 1793.

Antonius Assemanus in Romano Sapientiae Archygimnasio, in Collegiis Propagandae Fidei, & Maronitarum, ac demum in Bibliotheca Vaticana Linguarum Orientalium Professor.

ان تفسير كل اللاهوت الادبي . المولف من الاب الفاضل بولس انطوين . العسر . والصعب جدا . قد استبان اخيرًا . وانجلى عزبيًا . بكد وكدح الرجل الشهير يوسف عجلونى . الراهب الباسيلى من مجمع مارى يوحنا الشوير . ريس كنيسة سيدة السفينه الجزيل الاحترام . قد قابلته بالتدقيق . فرايته مطابقًا . وموافقًا لاصله اللاتينى على التحقيق . ومن ثم اعدّ هذا العمل النافع جدًا . والمفيد فى الغايه للجمهور الكثوليكى . اهلاً لان يُطبع . فى ٢٣ اب ١٧٤٣ .

انطونيوس للسمعانى . معلم وكاتب اللغات الشرقيه . فى مدرسة الحكمه . وفى مدرسة انتشار الايمان المقدس . وفى مدرسة الموارنه . وفى المكتبة الفاتيكانيه .

فهرس المجلد الاول وفيه اربع مقالات

المقالة الاولى

فى الافعال البشريه وفيها تلثة رووس

الفصل

المقالة

المقالة الثالثه

فى الشرايع وفيها ثلثة اجزاء وتسعة فصول

المقالة الرابعه

فى الخطايا وفيها سبعة فصول

الفصل



المقالة الاولى

فى الافعال البشرية وفيها ثلثة رووس .

اعلم ان الافعال البشرية التى تصدر من الانسان . البعض تُدعى افعال الانسان . والبعض افعال طبيعية . والبعض افعال بشرية . فافعال الانسان هى التى تصدر من الانسان بدون قصدٍ وحريةٍ . وانتباهٍ . كحركة الشهوة الاضطراريه . او الحركة الاولى . والافعال الطبيعية فهى افعالٌ جسمية صرفة تصدر ضرورةً ولا تُنسب الى الاداب . كالتنفس مثلاً . وسريان الدم فى العروق . وماشاكلها ۞ اما الافعال البشرية . التى نروم الان التكلم عنها . فهى التى تصدر من الانسان مفعولةٌ بنوعٍ بشرى . اى بحريةٍ وانتباهٍ نحو الاداب . اما صوريًا . اما بالقوة . فالفعل على هذا المثال يختص بالانسان . ولا يُنسب للبهايم . لان ذالك الفعل بالحصر . والتدقيق يُدعى بشرى . الذى يصدر من الانسان بما انهُ

انسان . متميزًا عن باقى الخلايق الغير الناطقة . والانسان يتميز عن هذه لانهُ رب افعاله. حتى انهُ يمكنهُ بارادته واختيارهِ ان يفعلها. وان يتركها . كقول القديس توما . فى الفصل الاول من البحث الاول ان الافعال التى تصدر من الانسان تلك وحدها بمفردها تُدعى بشريةٌ. التى تختص بالانسان لانهُ انسانٌ . وبما ان الانسان يتميز عن باقى الخلايق الغير الناطقة لانهُ رب افعاله . فتلك اذًا بمفردها تُدعى افعالٌ بشريه. التى الانسان هو ربها. ولان الانسان هو رب افعاله بالعقل والارادة. ولهذا السبب فالاختيار يُدعى قوة العقل والارادة. فتلك الافعال اذًا تُدعى بشرية . التى تصدر عن ارادة مطلقه ۞

فالافعال البشرية اذًا هى افعالٌ صادرة من الانسان بحرية . وانتباه متجهةٌ نحو قاعدة الاداب . اما صوريًا . او بالقوة . اما مضمرًا . اما واجبًا . اوممكنًا . ومن ثم فالفعل البشرى هو ذات الفعل الادبى. اوما يُنسب الى الاداب. ولهذا يستحق المدح والذم. لان الفعل الادبى هو فعلٌ مطلقٌ. اما خيرًا. اما شرًا ادبيًا. فكل فعلٍ اذًا يصدر من الانسان بحرية وانتباه . كما سبق القول . فهو اما جيدًا. اما رديًا ادبيًا . اذ لا يوجد بالفردية فعلٌ مطلقٌ . ويكون مجردًا .

فى الافعال البشرية

الراس الاول

فى الاختيار والاضطرار وفيه اربعة فصول

الفصل الاول

فى ماهو الاختيار وعلى كم نوع

اقول اولًا ان الاختيار بالخصوص هو مايُفعل . اوكانه يُفعل . اويُترك من الارادة . عن معرفة عقلية سابقة حالية . امابالقوة . اما مضمرة . اى التى كان يجب ان تكون . فالاختيار اذًا يقتضى امرين . اولًا انهُ يُفعل . او يُهمل من ارادة ذاك . الذى نظرًا اليه يُقال انهُ اختيارٌ . ثانيًا انهُ يُفعل . اويُهمل عن معرفة عقلية . سابقة للاشيا التى تُدعى اختيارية . ولكن كل اختيار لايقتضى معرفة حالية . اذ الاختيار المجازى والمضمر . الذى هو اختيارٌ حقيقى بالنسبة الى الاداب . لانهُ متى كان مطلقًا فيستحق المذمة . والقصاص . فهذا تكفيه المعرفة بالقوة . او المضمرة فقط . اى المعرفة الغيرالموجودة . ولكن ممكن وجودها . ثم ان الارادة تُحد بانها رغبةٌ عقليةٌ . اوقوة القبول . والرذل عن معرفة سابقة روحية . فالشى يمكن ان يصدر من الارادة على ثلثة وجوه ۞ اولًا كالافعال الاختيارية . كما تصدرعن الارادة ساير افعالها البارزة عنها بدون واسطة . التى تُدعى اختيارية . كالمُراد . والغيرالمُراد . والمحبة . والبغضة . الخ ۞ ثانيًا كالافعال المامورة . وعلى هذا المثال تصدرعن الارادة افعال القوى الاخر الخاضعة لها كل دفعة تُفعل بامر الارادة . وتحريكها . وتحريضها . ويمكن ان الارادة نفسها تامر ذاتها بفعل

واحد

واحد لابراز فعل اخر. بل ان فعل الارادة نفسه يمكن ان يكون اختياريا لصدوره عن الارادة ذاتيا وماموراً معاً. لصدوره عن حركة بارزة من فعل اخر سابق. ثالثا يصدر الفعل عن الارادة كالفعل الناتج عن فعل اخر اختياري. او مامور من الارادة. كصدور القتل من ضربة مامورة. ومُرادة من الارادة ۞

اقول ثانياً ان الاختيار على انواع شتى. لانه يُقسم اولاً. الى اصداري بدون واسطة. والى مامور بواسطة ۞ ثانياً الى ضروري. وهو الذي يصدر عن ارادة مايلة الى الشي سابقا. والى مطلق. وهو الذي يصدر عن الارادة بدون ميل سابق باطن نحو الشي ۞ ثالثاً الى كامل. وغير كامل. فالكامل هو الذي يصدر من الارادة عن معرفة كاملة. اي التي بها تُعرف اسباب الخير. والشر بالكفاية وتُستعمل الحرية بالتمام. اي المعرفة الموجودة حالاً. او الممكن وجودها. ولهذا فالاختيار الكامل هو الذي يصدر من الارادة مع استعمال العقل. والحرية بالكفاية. حتى انهُ يستحق المدح والذم. والثواب والقصاص. اما الاختيار الغير الكامل. فهو الذي يصدر من الارادة عن معرفة غير كاملة. التي لا يمكن ان تُعرف بها اسباب الخير. والشر لكي يُستعمل العقل. والحرية بالتمام ۞ رابعًا الى الاختيار في ذاته. والاختيار في اخر. فالاختيار في ذاته هو الصادر عن الارادة بدون واسطة. والمقصود منها بذاته. اما الاختيار في اخر هو الذي يوجد في اخر بالقوة. او ادبيا. وتقصدهُ الارادة بذاته وبدون واسطة. كالفعل في علته. مثلاً.

من يشرب

من يشرب كثيرًا لاجل اللذة . ولشربهِ الكثير سكر . فالفعل المراد به الشرب . وفعل الشرب نفسهُ . فهما اختياريان في ذاتهما . اما السكر الناتج من الشرب الكثير فهو الاختيار في اخر . اي في الشرب الكثير . لان ارادة الشرب لم تتجه نحو السكر باستقامةٍ واستواءٍ . بل نحو الشرب الكثير المتضمن فيه السكر بالقوة . كالفعل في علتهِ ❊ خامسًا . الى صوري . وبالقوة او مضمر . فالاختيار الصوري . هو الذي يصدر من ارادةٍ فاعلة . وقاصدة الفعل وضعيًا . لان الارادة اذا قصدت الشي وضعيًا بذاتهِ . وبدون واسطةٍ . فيكون اختياريًا صوريًا في ذاتهِ . واذا قصدتهُ وضعيًا بواسطةٍ وفي اخر . فيكون اختياريًا صوريًا في اخر . اما الاختيار بالقوة او المضمر . هو الذي يصدر من ارادةٍ غير قابلة . بل كارهة الفعل مطلقًا . ولهذا بالقوة ومضمرًا لا تريد ان تفعل . مثلًا من لم يرد ان يعمل حسنة . ولم يعمل مطلقًا . وبهذا صار للاخرين شكًا فالارادة الوضعية الغير الموثرة فعل الحسنة . واهمال الحسنة نفسهُ . فهما لهُ بالقوة . ومضمرًا اختياريان في ذاتهما . اما الشك الناتج من الاهمال . الذي سبق فراهُ . او كان قادرًا ان يراهُ . فهو بالقوة . ومضمرًا اختياريًا في اخر اي في الترك المطلق للحسنة ❊ اعلم انهُ لكي ان الشي يصير اختياريًا في اخر يقتضي امرين . اولًا انهُ يكون على نوعٍ ما معروفٌ كانهُ ناتج من ذاك الاخر المتحد معهُ . او المراد بذاتهِ . وبدون واسطةٍ . اوكان ممكن انهُ يُعرف . لانهُ حينئذٍ يكون في الاعتبار ولو لم يكن كانهُ معروفٌ حالًا بالكفاية ❊ ثانيًا اما انه يكون متحدًا بذاتهِ مع ذاك الاخر المراد بذاتهِ . وبدون واسطةٍ . وعلامة

صدق

صدف اتحاده معهُ. هو انهُ يصير بصيرورة ذاك. فالسكر مثلاً هو متحدٌ بكثرة الشرب. و بصيرورة كثرة الشرب .بصير السكر. واما انه يكون متحدًا معهُ عرضياً فقط. حتى انهُ لا يصدر بقوته. بل لاجل زيادات اخر. ويُطلب من الارادة بان تمنعهُ. ولكي تمنعهُ يجب ان تمتنع عن الفعل. والا لما كان اختياريًا ۞

الفصل الثاني

في ماهو الاضطرار وعلى كم نوع.

اقول ان الاضطرار بالخصوص هو ما يكون ضد ميل الارادة الحالي حتى انهُ يستبين على نوعٍ ما غير مُرادٍ من الارادة . وهو على نوعين . اي اضطرارٌ بسيط . واضطرارٌ تبعيضي . فالاضطرار البسيط هو ما يكون ضد ميل الارادة الطالبة ان تمنعهُ بكل مكنتها. كالموت مثلاً الذي يحدث للانسان كرهًا . مع انهُ يمانع بكل عزايمهِ. وكذلك حركة الشهوة التي تصدر مع ان الارادة تمانع بكل قواها. اما التبعيضي هو الذي يصعب نظرًا الى غايةٍ . ويرضى نظرًا الى اخرى . ولهذا فيكون على نوعٍ ما غير مُرادٍ بالكلية . وعلى نوعٍ اخر مُرادٌ في الغايه . فالمسافر مثلاً خوفًا من الموت يدفع للص الكيس. مع انهُ يروم حفظهُ . فالدفع هو اضطرارٌ تبعيضي . لانه مكروهٌ بذاتهِ. ولكنه نظرًا لحفظ الحيوة. فهو مُرادٌ في الغايةِ. وعلى هذا النحو يُقبل ويُمارس كانهُ واسطةٌ ضروريةٌ لهذه الغايةِ . فالاضطرار التبعيضي اذًا ليس هو اضطرارٌ. بل على نوعٍ ما ينقص او يزيل سبب الاضطرار. لانهُ اختيارٌ بسيط مطلق. بما ان الارادة تقبلهُ و تفعلهُ بالتمام . ولهذا يجب ان

يُدعى

يُدعى اختيارٌ ممزوجٌ باضطرارٍ لان الارادة ترتضي به ولكن مع كراهيةٍ.

الفصل الثالث

في هل ان ما يُفعل لاجل الخوف هو اختياري

اعلم ان فعل الشي لاجل الخوف يختلف عن فعل الشي مع الخوف. لان الشي يُفعل لاجل الخوف متى الخوف كان علة فعلهِ. فدفع الكيس للص خوفًا من الموت يُفعل لاجل الخوف. لان خوف الموت يصير المسافر ان يدفع الكيس. ومن ثم يكون علة دفع الكيس. وفعل الشي مع الخوف هو. متى الخوف لايكون سبب الفعل. ولا يحركهُ بل يرافقهُ فقط. ومن هذا يتضح جليًا. ان ما يُفعل مع الخوف فقط. فهو اختياري. فاللص مثلًا. اذ يسرق خايفًا ليلا يُمسك. فيفعل مع الخوف. لا لاجل الخوف. لان الخوف لا يحركهُ الى السرقة. بل شهوة الغنا. ومن ثم فالسرقة هي لهُ اختيارية.

اقول اولًا ان ما يُفعل لاجل الخوف يكون اختياريًا بالبساطة والاطلاق. اثبت ذلك. ان الشي يكون اختياريًا بالبساطة. اذا صدر من ارادةٍ فاعلةٍ عن معرفةٍ كاملة. والحال ان ما يُفعل لاجل الخوف فانهُ يصدر من ارادةٍ فاعلة عن معرفةٍ كاملة. فاذًا بالبساطة هو اختياري.

اقول ثانيًا. ان ما يُفعل لاجل الخوف. احيانًا يكون اضطراريًا بالتبعيض. واحيانًا لا. اثبت ذلك. ان ما يُفعل لاجل الخوف. احيانًا يُفعل مع كراهيةٍ. واحيانًا لا. بما انهُ احيانًا يُفعل ضد ميل الارادة. واحيانًا لا. والحال انهُ لما يُفعل مع كراهيةٍ يكون اضطراريًا بالتبعيض

بالتبعيض فقط. ولما يُفعل بدون كراهية بالكلية. فلا يكون اضطراريًا البتة. فاذًا الخ.

الفصل الرابع

فى هل ان ما يُفعل لاجل الشهوة يكون اختياريًا

اعلم ان المُراد بالشهوة هنا. هو كل حركة شهوانية حسية نحو خير حسى. وهى على نوعين. سابقة. وتابعة. فالشهوة السابقة هى التى لا تبرز ولا تصدر من الارادة. بل عن موضوع حسى. بدون فيض الارادة بالكلية. والشهوة التابعة فهى التى تُومر من الارادة وتتحرك. ولهذا فكلما يصدر من الشهوة التابعة. فهو اختيارى ۞

اقول اولًا ان كلما يصدر من الشهوة السابقة. وبالاجدر من التابعة. فهو اختيارى. اثبت ذلك. ان ذاك هو اختيارى. الذى يصدر من الارادة عن معرفة عقلية سابقة. والحال ان كلما يصدر من الشهوة. ولو كانت سابقة. فيصدر من الارادة عن معرفة عقلية. لان العقل يدرك الخير الحسى المنبعثة منهُ الحركة الحسية الباطنة. ويقدمهُ للارادة كخير حسى. فاذًا الخ ۞

اقول ثانيًا ان الشهوة السابقة لا تنقص الاختيار. اثبت ذلك. انهُ لا شى يمكنهُ ان ينقص الاختيار. ما لم يكن امامن جهة العقل. امامن جهة الارادة. والحال ان الشهوة لا تنقص الاختيار. فاولًا لا تنقصهُ من جهة العقل. اذ لا تمنع معرفة العقل الواضحة نحو الموضوع الحسى. ثانيًا لا تنقصه ايضًا من جهة الارادة. ولو مالت الى القبول لان الارادة اذ تفعل بواسطة الشهوة فتنعطف بكل شوق نحو

الموضوع

الموضوع الحسى . بل ان الشهوة السابقة تزيد الاختيار ايضًا . لان مايبرز عنها فيبرز من غزارة ميل الارادة . ومن وضوح معرفة الموضوع . و تقدمتة كخير جسى *

اعتراض ان الشهوة السابقة تعدم الحرية وتنقصها. فاذًا والاختيار *

اجيب اولًا ان الشهوة السابقة تعدم الحرية اذا كانت شديدة . حتى انها تظلم العقل وتعربسهُ . ولهذا لايمكنهُ ان يتامل اسباب الخير والشر. واذا لم تكن شديدة هكذا فتنقص الحرية فقط. لانها تنقص المعرفه الواجبة للحرية . اى تامل الغاية . والاشيا التى هى للغاية *

اجيب ثانيًا ذاكرًا النتيجة . لان الاختيار بالتدقيق يختلف عن الحرية . ويمكن ان يكون ضروريًا . كما هو فى محبة الطوباويين . التى هى اختياريةٌ وضروريةٌ معًا .

اما الكلا م عن الجهل فقد اسهبنا القول فيهِ حيث تكلمنا عن اللاهوت الادبي . وهناك توجد كل المقولات التى تخص العملية . ولهذا تركناها فى هذا اللاهوت الاعتقادى النظرى .

الراسُ الثانى

فى الاختيار او الحرية و فيهِ خمسة فصول

الفصلُ الاول

فى ماذا يقوم جوهر الاختيار او الحرية بالتدقيق وفيهِ ثلثة اجزا *

الجزءُ الاول

اعلم اولًا ان الحرية . والاختيار . والغريزة . ولو انهم يمتزجون احيانًا بعضًا ببعض . ولكن اذا امعنا النظر جيدًا . فنرى انهُ يوجد

بالحقيقة تميزٌ فيما بينهم . لان الغريزة بالحصر والتدقيق هى شئٌ يصدر عن مبداء باطنٍ حسب ميل الفاعل . مع معرفةٍ مادية حسية صرفًا . وعلى هذا النحو تختص بالبهايم . واذا فهمناها بالفساحة مع معرفةٍ اماروحية . اما مادية فحينيذٍ تختص بالانسان والبهايم معًا . لانها تصدر عن مبداء باطن مع معرفةٍ روحية . والحرية فهى شئٌ صادرٌ عن مبداء باطنٍ محددٍ ذاتهُ بالانتخاب وقادرٍ ان لايفعل . ولهذا السبب فان الحرية هى اقل اتساعًا من الاختيار . لان كل حريةٍ هى اختيارٌ . لانها تصدر من ارادةٍ فاعلة عن معرفةٍ روحية سابقة . ولكن ليس كل اختيارٍ هو حريةٌ . لانهُ ليس كل اختيارٍ يصدر من ارادةٍ محددة ذاتها بالانتخاب . وقادرة ان لاتفعل . هكذا محبة الطوباويين فهي اختياريةٌ فى الغاية . لانها تصدر من غزارة ميل الارادة عن معرفةٍ روحية سا بقة . ولكنها ضروريةٌ ايضًا بما ان ارادتهم من قبل النظر الطوباوى نحو الخير الاعظم الشهى جدًا . والمحبوب فى الغاية . تنعطف بالضرورة . وتميل نحو حبهِ تعالى بهذا المقدار حتى انهُ لايمكنها ان ترتد عنهُ البتة . ثم ان الحرية تسمو على الاختيار بالنجاه من كل اضطرارٍ سابقٍ باطن . وبقوة تحديد ذاتها الى اصطفاء احد النقيضين . اى قوة ترك ما يُفعل . وفعل مايُترك . اما الادبى فهو ما يوافق قاعدة الاداب . او ينافيها . او ما يُنسب الى الاشيا التى تستحق المدح والذم . والطبيعى هو ما يصدر عن مبداء باطنٍ . بدون معرفةٍ .

اعلم ثانيًا ان الضرورى . والالزامىّ . والاغتصابى . ولو انهم

يمتزجون

يمتزجون احيانًا. ولكن اذا امعنا النظر فيهم بالتدقيق فنراهم يتميزون فيما بينهم. لان الضروري هو مايصدر عن مبداء باطنٍ. او خارجٍ محددٍ نحو شيٍ واحدٍ. اما اللازم فهو مايصدر بالخصوص عن مبداء خارجٍ ضد ميل المفعول الغير العاقل. كصعود الحجر. ويضادّ الطبيعي باستقامةٍ. وغالبًا يوخذ بدل الغصبي. ثم ان الغصبي هو ما يصدر عن مبداءٍ خارجٍ ضد ميل المفعول العاقل. ولهذا فالغصب هو حركةٌ صادرةٌ من الخارج ضد ميل المفعول. اوهو قوةٌ بارزةٌ عن فاعلٍ خارجٍ محددٍ نحو شيٍ واحدٍ ضد ميل المفعول العاقل. ولكن اذا فهمنا اللازم واخذناه بالفساحة. فهو قوةٌ بارزةٌ عن فاعلٍ خارجٍ محددٍ الى شيٍ واحدٍ ضد ميل المفعول العاقل. والغير العاقل.

اعلم ثالثًا ان الحرية بالعموم هي النجاة ذاتها. لانهُ بقدر ما تُقسم الحرية. بقدر ذلك تُقسم النجاة. وهي على ستة انواعٍ. اي النجاة من العبودية. ومن المانع. ومن الشقاء. ومن الخطية. ومن الاغتصاب. ومن الاضطرار. فكلامنا هنا هو عن النوعين الاخيرين فقط. المدعوين حرية الطبيعة القادرة على الفعل.

اعلم رابعًا ان الاضطرار هو تحديدٌ نحو شيٍ واحدٍ. ويُقسم الى نوعين. اي لازم. وغير لازم. فاللازم هو تحديدٌ نحو شيٍ واحدٍ بلزوميةٍ. بل هو الاغتصاب نفسهُ. والغير اللازم فهو تحديدٌ نحو شيٍ واحدٍ بدون لزوميةٍ ويدعى اضطرارٌ بسيط. ثم ان الاضطرار البسيط الاختياري الغير اللازم هو على نوعين. اي باطن. وخارج. فالخارج هو تحديدٌ نحو شيٍ واحدٍ صادرٍ عن مبداءٍ خارجٍ. والباطن فهو تحديدٌ

نحو شيء واحدٍ صادرٍ عن مبدإٍ باطن. وهذا الاضطرار الباطن نفسهُ يُقسم الى سابقٍ. وتابعٍ. فالاضطرار السابق الباطن. هو تحديدٌ باطنٌ نحو شيء واحدٍ سابق كل تحديدٍ مطلقٍ للارادة وغير منوطٍ بها. اما الاضطرار الباطن التابع. فهو تحديدٌ باطنٌ نحو شيء واحدٍ صادرٌ عن انتخاب الارادة المطلق. فالحرية من الاضطرار التي نروم الان التكلم عنها. فهي الحرية من الاضطرار البسيط الباطن السابق. التي تُدعى الاختيار وحرية التجرد. او التجرد الفاعلي. فيقال تجردٌ. لانهُ من ذاته عادم التحديد الى شيء واحدٍ. و يقال فاعلي. بما انهُ قوةٌ تحدد ذاتها.

اعلم خامسًا ان الحرية من الاضطرار البسيط. اوحرية التجرد الفاعلي. التي تقال بالخصوص حريةٌ بسيطةٌ. فتُحد من القديس توما بانها قوةٌ انتخابية. والانتخاب. فهو انتخاب شيء واحدٍ من اشياء كثيرة. التي هي في استطاعة المنتخب. وهو ان يقبل الواحد. ويرفض الاخر. ولهذا فان الحرية او القوة الانتخابية. فهي قوة اصطفاء واحدٍ من اشياء كثيرة حسب اختيار المصطفي. وهو انهُ يقبل هذا. ويرفض ذاك. اوبالعكس. ثم ان الحرية تُحد بالتدقيق انها قوةٌ مالكة افعالها. قوةٌ محددة افعالها بانتخاب. قوةٌ كاملة مطلقة لتحدد ذاتها بانتخاب نحو احد النقيضين أو قوة الفعل والترك متى حضرت كل الظروف اللازمة لذلك.

اعلم سادسًا انهُ بما ان الحرية هي قوةٌ مطلقةٌ للفعل والترك. ولهذا فتقتضي قوتين. اي قوة الفعل. وقوة عدم الفعل. او

فعل

فعل شيء منا فقط. ولكن لا تقتضي قوة فعل شيين متناقضين معًا الذي هو امرٌ منكرٌ. ومن ثم قيل انهُ تلزم للحرية معية القوة لا قوة المعية اي قوة فعل شيين متضادّين معًا. فبالمتضادين يُراد المتناقضين. الذين لا يمكن وضعهما معًا.

اعلم سابعًا ان الحرية بالخصوص الناجية من الاضطرار البسيط السابق. تُقسم الى حرية التناقض. و الى حرية التضادّ. والى حرية التنويع. فحرية التناقض او الاستعمال. هي قوةٌ تحدد ذاتها بالانتخاب نحو احد النقيضين. كالمحبة. وعدم المحبة. وحرية التضادّ فهي قوةٌ تحدد ذاتها بالانتخاب نحو احد المتضادين كالمحبة والبغضه. اما حرية التنويع فهي قوةٌ تحدد ذاتها بالانتخاب نحو احد الاشيا المختلفة نوعًا وغير متفقةٍ فيما بينها كالصلوة. والدرس. فالحرية المجزاه هكذا اذا فُهمت بالعموم. فهي قوةٌ تحدد ذاتها بالانتخاب نحو احد الاشيا المتناقضة او المتضادّة. التي بعضها متناقضٌ. و بعضها متضادٌّ. وبعضها مختلفٌ بالنوع فقط. ولهذا فقد قُسمت الحرية الى هذه الثلاثة الانواع.

اعلم ثامنًا ان القوة وعدم القوة تُقسم الى نوعين. اي طبيعية وادبية. فالقوة الطبيعية. هي استطاعةٌ على الفعل تناسب وضع الفعل. والقوة الادبية هي استطاعةٌ على الفعل غير ممتزجةٍ بصعوباتٍ ثقيلة تصدر عن الفعل. اما عدم القوة الطبيعية فهي عدم الاستطاعة على الفعل. وعدم القوة الادبية فهي صعوبةٌ عظيمةٌ للفعل. او تركه.

اعلم تاسعًا انه قد زعم بوشاريوس. وبايوس. وينسانيوس. انهُ

انهُ تكفي لجوهر الاختيار الحرية من الاغتصاب. التي تُدعى ايضاً حرية الميل والرضى . قايمةً في عدم تحديدٍ مطلقٍ لازمٍ بنحوٍ شيءٍ واحدٍ. صادرٍ من خارج ضد ميل الارادة . فضد هولاء يعلم الكاثوليكيون باسرهم ماكدين ان الاختيار يقتضي جوهريًا الحرية من كل اضطرارٍ بسيط باطن سابق ارادي اوغير الزامي فمع هولاء نقول ۞

الجزء الثاني ۞

اقول ان جوهر الاختيار يقوم بالاستطاعة على الفعل. والترك. ناجية من كل اضطرارٍ بسيط سابق باطن . ولهذا لاتكفي للاختيار الحرية من الاغتصاب. ولكن تلزم جوهريًا الحرية من كل اضطرارٍ بسيط سابق باطن۞اثبت ذلك اولًا من منا شير القديس البابا بيوس الخامس. وغريغوريوس الثالث عشر . المقبولة من الكنيسة الكاثوليكية باسرها . و بها تُحرم مقولات بايوس هذه ۞ اولًا . المقولة التاسعة والثلاثين۞ان مايُفعل باختيار. ولو فُعل بالزامٍ. فانهُ بحرية يُفعل۞ ثانيًا المقولة السادسة والستين ۞ ان الالزام وحدهُ يُضادّ حرية الانسان الطبيعية ۞ اثبت ذلك ثانيًا من شهادات الاباالقديسين . اولًا القديس غريغوريوس النزينزي قال في احدى مواعظه ۞ ان حرية الاختيار لهاحركةٌ متساويةٌ في الجهتين ۞ والقديس امبروسيوس في الفصل الثالث من كتابه الثاني عن الايمان قال ۞ بدل اختيار الارادة لابدل رضى الاضطرار۞حيث يبين جليًا ان الاختيار يضادّ الاضطرار. و شهادات القديس اغستينوس قد تقدم ذكرها . والقديس يوحنا الدمشقي في الفصل السادس والعشرين من كتابه عن الايمان المستقيم قال .

قال ۞ ان تلك الاشيا تحسب لنا اختيارية ومطلقة . التي يمكن حدوثها في الجهتين على السوى . كالحركة وعدم الحركة والشهوة وعدم الشهوة ۞ والقديس توما في الفصل الثامن والستين من كتابه ضد الامم قال ۞ ان السلطة التي للارادة على افعالها . وبها يمكنها ان تريد . وان لاتريد . تمنع تحديد القوة الى واحد . واغتصاب العلة الفاعلة خارجا ۞ اثبت ذلك ثالثا من البرهان اولا انه اذا سلمنا بالاختيار . فيكون هو ذات الامر الذي يقتضيه الاستحقاق . وعدمه . والحال ان الاختيار الذي يقتضيه الاستحقاق وعدمه فهو الحرية من كل اضطرار بسيط باطن سابق . كما يتضح جليا من الايمان . فاذا الخ ۞ ثانيا ان الاختيار كقول القديس توما هو قوة منتخبة . ولكن القوة المنتخبة المستطيعة ان تحدد ذاتها بالانتخاب . تمنع كل اضطرار باطن سابق . كما هو بين لكل ذي عقل . الذي لايعد انتخابا صحيحا . الا ما امكن فعله . ام تركه . فالاختيار اذا يمنع كل اضطرار .

ولتايد ذلك نقول . انه قبل ازمنة بوشاريوس وبايوس وينسانيوس الجميع باسرهم ليس الكاتوليكيون فقط بل الاراطقة والوثنيون ايضا كانوا يفهمون بالاختيار الحرية من كل اضطرار . ولعمري ان الاراتقة الناكرون في الانسان وجود الاختيار . لهذا السبب وحده ينكرونه لانهم كانوا يفهمون به مع الكاتوليكيين ذات الاستطاعة على الفعل والترك بدون كل اضطرار سابق . وغير اغتصابي ايضا . اذ لايوجد ذو عقل فطن يمكنه ان ينكر ضد النور الطبيعي والبرهان الجلي . بان الارادة هي حرة من الاغتصاب ۞ ثم اعلم ان الاختيار والمراد يختلفون ولكن ليس الا .

الا . لان الاختيار يسمو على المراد . بالنجاة من كل اضطرار بسيط . فاذا الخ *

الجزء الثالث

في حل الاعتراضات الماخوذة من الشهادات

اعتراض اول ان القديس يوحنا الدمشقي في كتابه الثاني عن الايمان المستقيم يعلم اشيا كثيرة . ويتلخص منها بانه يكفي لجوهر الاختيار الصيانة من الاغتصاب . لانه يقول ۞ لا يمكن ان يحصل على اسم الفضيلة . من يفعل غصباً والزاماً ۞

اجيب ان القديس هنا ياخذ الغصب والالزام بالفساحه . لانه بلفظة غصب يفهم كل اضطرار . وبلفظة الزام يفهم الاضطرار من اي ضرورة كانت . لانه لم يقابل الاختيار مع الغصب المقول بالتدقيق . بل مع الغصب المقول بالفساحة . اي بدل الاضطرار من كل ضرورة سابقة . لانه يتكلم هنا عن حرية الاختيار التي جُبل بها ادم . وكانت له في حال البر . مصانة من كل اضطرار سابق باطن وغير الزامي ايضاً .

ثانياً يقول ايضاً ۞ ان الانسان هو حرٌ لانه ناطقٌ ۞

اجيب انه قال هذا لان الحرية تفترض النطق . واصل الحرية مستقرٌ في العقل . لان الطبيعة الناطقه تقتضي الحرية الطبيعية .

ثالثاً قال ايضاً ۞ ان ذاك الشي هو في استطاعتنا . الذي يُفعل بالميل والغريزة ۞

اجيب ان القديس بلفظة ميل . يفهم الحرية . كما يتضح جلياً من الراس الرابع والعشرين حيث يقول ۞ ان الميل على نوعين . الواحد

غير

غير كامل. ولا يفترض اختياراً البتة ولاهو من الانتخاب. ولكنه يقال ميلاً . لانه يولد اللذة . والاخر كامل ويفترض اختياراً صادراً عن الانتخاب . من مبداء محدد ذاته بالانتخاب . وبالنتيجة فهو حرية ناجية من كل اضطرار سابق *

رابعاً قال ايضاً في الراس السابع والعشرين ۞ ان الحرية ليست هي شيء اخر سوى الارادة ۞

اجيب ان القديس هنا يفهم بالارادة الاستطاعة على الفعل و الترك . او القوة المحددة ذاتها بالانتخاب . فالارادة عند الابا القديسين والمعلمين اللاهوتيين تؤخذ على نوعين . اولاً لانها طبيعية . ولهذا فهي قوة محددة الى شيء واحد * ثانياً بما انها قوة محددة ذاتها بالانتخاب . والقديس توما نفسه يستعمل اسم الارادة على هذين النوعين . لانه في المقالة الثانية عن القوة قال ۞ ان الارادة لانها ارادة فهي حرة وتعطف ذاتها الى احدى الامرين . لانها تقدر ان تعمل وان تهمل وان تفعل وان تترك . وان تريد وان تكره . ولو ان هذا الشي على نوع ما لا ينسب الى الارادة لانها ارادة . بل لاجل الميل لانها طبيعة : ويتاكد ما اوردناه مما قاله القديس يوحنا الدمشقي في الكتاب المذكور نفسه . لانه بعد ما اثبت ان افعال الانسان هي في استطاعته واختياره . بين مفسراً ما معنى قوله في استطاعته واختياره قايلاً ۞ انه في استطاعتنا الاشيا التي في اختيارنا ان نفعلها . وان نتركها . ولعمري انه توجد في استطاعتنا كل الاشيا التي نتقصدها . فالشور والتامل يستعمل نحو الاشيا الممكن حدوثها في الحالتين على السوى .

اما الحدوث على السوى . فهو اننا نقدر ان نرفضهُ . اوانهُ يقاوم ذاتهُ. اما انتخابهُ فمنوطٌ في مخيلتنا ۞

اعتراض ثاني ان القديس انسلموس في كتابهِ المدعو . لماذا الله انسان. في الراس العاشر قال۞انهُ بالفساحة يُقال اضطرارٌ حيث ليس اغتصابٌ ولامانعٌ ۞ فيتضح اذًا جليًا بان الاضطرار البسيط الغير الاغتصابي ليس هو بالحقيقة اضطرارًا. ولا يسلب حرية الاختيار *

اجيب ناكرًا النتيجة. لانهُ بالغصب والمنع يفهم كل اضطرار سابق. كما يبان صريحًا من كتابهِ عن الاتفاق حيث قال۞ان الافعال المامورة من الارادة هي ضروريةٌ . لان الارادة تامر القوى و منهن يصدرون ۞ وبالغصب يفهم الاضطرار بالضرورة الغير الملزمة . لانه قال في هذا الموضع نفسهِ ۞ ان الارادة تقدر ان لاتريد . قبل ان تريد . لانها حرة . واذ تريد . فلا يمكنها ان لاتريد . بل يلزمها ان تريد. لانهُ مستحيلٌ ان يكون لها بان تريد الشي نفسهُ. وان لاتريدهُ معًا. اما العمل المسلم للارادة هو ان الذي تريدهُ يكون . والذي لا تريدهُ فلا يكون . وهو اختياري وطوعي. لانهُ يُفعل بارادةٍ طوعية . وهو ضروريٌ على نوعين . لان فعلهُ يُغصب من الارادة . وما قد فُعل فلا يمكن ان يكون كانهُ لم يُفعل . ولكن هذه الضرورات تصدرها حرية الارادة . التي قبل ان تكون كان ممكنٌ لها تجنبها ۞

يزعم ان القديس انسلموس قال في هذا الموضع نفسهِ۞ان المسيح اذ كان في العالم . وكذلك الملايكة الطوباويون . والله نفسهُ. فهم صالحون بالحرية. ولولم يمكنهم ان يخطيوا ۞

اجيب

اجيب انهُ يقول انهم صالحون بالحرية . وذلك لانه يمكنهم فعل هذا العمل الصالح بالخصوص او تركه. وانتخاب هذا الفعل . ام ذاك من افعال كثيرة صالحة اذا اخذ كل فعل بمفرده ولو كانوا غير قابلين الخطا *

اعتراض ثالث من القديس برنردوس في كتاب النعمة والاختيار *

اجيب ان هذا القديس يايد راينا ويوطدهُ في هذا الكتاب نفسه. لانهُ بعد ما جزى الحرية الى ثلثة. اى الى الحرية من الخطاء. ومن البوس ومن الاضطرار. ودعاها حرية الاختيار. اردف قايلاً ان حرية الاختيار بقيت وحدها قصاصًا . التي بها فقد الحريتين الاخرتين . ولكن هي نفسها لم يقدر ان يعدمها. فمن الحريات الثلث التي نالها فقد سقط من التي للاختيار. واعدم ذاته البقية . فيتضح اذاً جليًا من القديس برنردوس. ان الحرية التي سقط منها ادم اذ كان في حال البر الاصلي وبسقوطه اعدم ذاتهُ وذريتهُ الحريتين الاخرتين. اى الحرية من الخطاء. والحرية من البوس. فهذه الحرية فهي حرية الاختيار. وحسب راى الجميع قاطبةً والاراتقة ايضًا. ان مثل هذه الحرية. فهي الحرية من كل اضطرار بسيط *

ثم اجاوب على الاعتراضات الموردة من القديس برنردوس . لانهُ قال عن الحرية انها ملكة العقل حره بذاتها اذا لم تُغصب ولم تُسلب. لانها للارادة لا للاضطرار فبهذه الالفاظ اذا لم تُغصب. ولم تُسلب . يفهم انها لا تضطر بضرورة البتة . حتى ولا الزامية . لانهُ حسب عادة التكلم. اذا قيل عن شيء انهُ لا يُغصب ولا يُسلب. يعنى انهُ لا يُعمل باضطرار. ولان المعنى هو هكذا في هذا المحل. فيستبين من الكلمات

السابقة للاعتراض. لانهُ قال ۞شيءٌ احر هو الرضى الاختياري. وشيءٌ اخر هي الشهوة الطبيعية . فهذه لنا وللبهايم . اما ذاك فيميزنا من البهايم . لانهُ ملكة العقل حره بذاتها الخ ۞ فيتضح اذًا من القديس برزردوس . ان الرضى الاختياري . بمفرده يميزنا من البهايم بحريته الخصوصية. التي ليست هي للشهوة الطبيعية . او الحساسة . والحال ان هذه الحرية ليست هي الحرية من الاغتصاب. التي هي للبهايم ايضًا . فاذًا هي الحرية من الاضطرار البسيط . اما قولهُ ۞ ان الارادة لانها ارادةٌ فهي حره بحرية الاختيار ۞ فبالارادة يفهم قوة محددة ذاتها بالانتخاب. قوة فعّالة مجردة من التضادّ . اعلم ان كثيرين من الابا القديسين والمعلمين اللاهوتيين . الذين كتبوا قبل ظهور غلطات بايوس : وينسانيوس . كانوا يمزجون هذه الالفاظ . الاضطرار . والاغتصاب . والاختيار . والميل . والحرية . ويستعملون الواحدة عوض الاخرى . لانهم كانوا يفهمونها بالفساحة. وحسب المعنى الدارج. فبالاغتصاب كانوا يفهمون كل اضطرار. والغير الزامي ايضًا. وبلفظة الزام كانوا يفهمون الاضطرار الالزامي. والغير الزامي. وبالاختيار والميل يفهمون الحرية. او ما يصدر عن الارادة محددًا ذاتهُ بالانتخاب. وبالارادة يفهمون قوةً محددة ذاتها بالانتخاب . وحرية التجرد . وهلما جرا. ولم يتخذوا هذه الالفاظ بالحصر والتدقيق. كما هو الان في المدارس. بل بالفساحة مجازًا كجاري العادة. ولهذا يجب ان تُفسّر حسب مفهوميتهم. اما اللاهوتيون الان فقد اتخذوها بالحصر والتدقيق. وميزوها مفصلًا. ليكبحوا حماقة الملحدين . ويفحصوا كفر المجدفين *

اعتراض

اعتراض رابع ان القديس توما فى بعض مواضع قال ۞ ان الاضطرار الطبيعى الذى بحسبه يُقال ان الاراة تقبل شيًا ما بالاضطرار. كالسعادة مثلًا. فلا يضادّ حرية الارادة. لان حرية الارادة تنافى الالزام والاغتصاب ۞

اجيب ان القديس هنا يتكلم بالفساحة عن الحرية الغريزية التى هى قوة فاعلة حسب الميل. لاعن حرية الاختيار بالتدقيق. لانهُ يعلم فى مواضع كثيرة انها ناجيةٌ من كل اضطرار. ولو كان غير الزامى ايضًا. لانهُ فى المقولة التاسعة من الجز الاول قال ۞ ان الاختيار هو لنا نحو تلك الاشيا. التى لا نقبلها باضطرار او ميل طبيعى. لانهُ ليس هو من الاختيار ان نريد ان نكون سُعدا. بل من الغريزة الطبيعية. ولهذا اذ تنعطف البهايم نحو شى ما بميل طبيعى. فلا يُقال انها تنعطف بالاختيار. او ان الله يريد صلاحهُ بالضرورة. ولكن لهُ الاختيار نظرًا الى الاشيا التى ليس هو من لازم الضرورة ان يريدها ۞

ثانيا وفى التمييز الثانى قال ۞ لاجل هذا يُقال اختيارًا لانهُ لا يُغصب ۞ اجيب انهُ بلفظة. لا يُغصب. يفهم انهُ لايضطر باى اضطرار كان. سابق. او باطن. او طوعى. او كرهى. لانهُ قال فى الراس الثانى ۞ ان العقل يُغصب بقوة الايضاح ۞ مع انهُ قال فى الجز الاول ۞ ان الاختيار ليس هو الا قوة الانتخاب ۞ وفى الراس الثالث قال ۞ ان الانتخاب هو شى مختصٌ بالاختيار. ولهذا يُقال ان الاختيار هو لنا. اى انهُ فى مكنتنا ان نقبل الواحد. ونرفض الاخر. وهذا هو الانتخاب ۞ ثالثًا ان القديس توما قال فى هذا التمييز نفسه ۞ ان بعض اشيا هى مرتبةٌ

لاجل

لاجل الغاية الاخيرة الطوباوية كالنظر والمحبه . وماماثلهما . ونظرًا الى هذه فالانتخاب فى الطوباويين يكون دايمًا حرًا ۞

اجيب انهُ يريد فقط . ان الطوباويين يكون لهم الاختيار دايمًا نحو بعض افعالٍ . كافعال النظر . والمحبة نحو موضوعات كثيرة متميزة من الله. التى لايضطرون الى النظر اليها . ولا الى محبتها . ولهذا قال فى الكتاب الثانى ۞ بما ان الانتخاب هو اصطفاء الواحد نظرًا الى الاخر . فمن لازم الضرورة ان يكون بمقابلة اشياء كثيرة يمكن انتخابها . ولهذا لا يوجد الانتخاب فى الاشيا المحددة باطنًا نحو شىء واحدٍ ۞

حل الاعتراضات البرهانية

اعتراض اول ان كل اختيارٍ ولوكان ضروريًا فهو مطلقٌ. فجوهر الاختيار اذًا لا يقتضى الحرية من كل اضطرار بسيط * اثبت المقدمة. ان ذاك الشى هو مطلقٌ. الذى هو فى استطاعتنا . والحال ان كل اختيارٍ ولو كان ضروريًا فهو فى استطاعتنا . فاذًا الخ ۞ اجيب اولاً منكرًا الصغرى . لانهُ كما يتضح من النور الطبيعى . ان ذاك الشى وحده هو فى استطاعتنا . الذى يمكننا ان نتصرف به حسب اختيارنا . وتلك الافعال وحدها هى فى استطاعتنا . التى يمكننا باختيارنا ان نبرزها . والا نبرزها * اجيب ثانيًا مميزًا الكبرى . ذاك الفعل هو مطلقٌ. الذى هو فى استطاعتنا المنتخبة او المجردة فعليًا . اسلم . فى استطاعتنا الغير المنتخبة . انكر الكبرى . ان الاستطاعة المنتخبة هى قوةٌ محددة ذاتها بالانتخاب . وهذه القوة تحوى قوة ابراز الفعل وعدم ابرازه . والقوة الغير المنتخبة . فهى قوة ابراز الفعل محددةً سابقًا نحوهُ . ولهذا فتنفى قوة تركه .

يزعم اولاً

يزعم اولاً ان ذاك هو مطلقٌ. الذى يصير اذ نريد. ولايصير اذ لا نريد. ولايصير الّا لاننا نريد. والحال ان الذى هو في مكنتنا المنتخبة. يصير اذ نريد ولايصير اذ لا نريد. ولايصير الّا لاننا نريد. فاذًا هو مطلقٌ *

اجيب مميزًا الكبرى. الذى يصير اذ نريد. بلا اضطرار سابق بباطن المُراد. ولايصير اذ لا نريد بلا اضطرار سابق لغير المُراد. اسلم بالكبرى. والّا فانكرها. واميز مثل ذلك الصغرى. وانكر النتيجة. فلكى يكون الشي مطلقًا. لايكفى انهُ يصير اذ نريد. ولا يصير اذ لا نريد. ولا يصير الّا لاننا نريد. والّا لكانت محبة الطوباويين لله مطلقة حقًا. بل يقتضى ان تكون لنا استطاعة بان لا نريد. ان اردنا. وان نريد اذا لم نرد.

يزعم ثانيًا ان محبة الطوباويين لله هي مطلقةٌ لهم. اذ لا تصير الّا لان الارادة تؤثر المحبة. فاذًا الخ ۞ اثبت المقدمة ان الطوباوى اذا لم يرد ان يحب الله فلا يحبه. فاذًا يحب الله بحرية.

اجيب منكرًا المقدمة. لانهُ حسب العادة. لا يكفى لصدق هذه المقولة وما ماثلها. بان تكون النتيجة مطابقة المقدمة. بل يقتضى ايضًا امكانية المقدمة. والّا لكانت المقدمة كاذبة. لان مقولات كذا لا يجب ان يبينوا مطابقة المقدمة والنتيجة معًا. بل وامكانية المقدمة ايضًا. لان الطوباوى لا يقدر ان لا يحب الله. بل ان هذا البرهان نفسهُ يثبت بان الطوباوى يقدر ان يبغض الله. وبحرية لا يبغضهُ. لانهُ اذا اراد بغضتهُ. لبغضهُ. ويثبت ايضًا ان الله قادرٌ على الخطاء لانهُ اذا اراد الخطا لاخطا. فاذًا بحرية لا يخطى. فيمكنهُ اذًا ان يخطى.

يزعم

يزعم ثالثًا ان ارادة الطوباوى بحبها لله تحرك ذاتها . فتحسب اذًا بتحديدها الخصوصى .

اجيب منكرًا المقدمة . لانهُ كقول القديس توما . ان الارادة بالتدقيق لاتحرك ذاتها . مالم تكن سيدة افعالها . ولاتكون سيدة افعالها . الامتى كان فى اختيارها ان تفعلها . وان تتركها .

اعتراض ثانى ان كانت حرية الاختيار تقوم فى التجرد من الفعل . فملكة الخير . او الشر تسلب الحرية . لانها تنفى التجرد . والحال ان النتيجة كاذبة . فاذًا الخ *

اجيب مميزًا الكبرى . اذا حرية الاختيار قامت فى التجرد الميلى . مسلم . اذا قامت فى التجرد الفاعلى . الذى هو قوة تحدد ذاتها نحو احدى النقيضين . كما هو بالصدق . فملكة الخير . ام الشر حينئذٍ تسلب الحرية انكر تابعة الكبرى . لان الملكات يعطفن الارادة نعم نحو احدى الجهات . ولكن لايضطرّنها . ولايحددنها نحو واحدة ۞ ثم اعلم ان التجرد على ثلثة انواع . اى فاعلى . و انفعالى . و ميلى . فالفاعلى هو قوة تحدد ذاتها بالانتخاب نحو احدى النقيضين . والانفعالى هو محل قبول او رفض شى لم يكن من ثم حصل . وهو على نوعين . اى انفعالى خالص الذى هو محل يقبل او يرفض شيًا ما بالضرورة . ولكن ليس من تحديده الخاص . ثم انفعالى ليس بخالص وهو محل يقبل او يرفض شيًا ما . ولكن من تحديده الخاص . مثلًا الانسان اذا لم يحب الله ولم يبغضهُ . فهو مجردٌ من المحبة والبغضة لهُ تعالى . اذ يمكنه من تحديده الخاص . ان يقبل فى ذاته محبة الله . او بغضتهُ . وهذا التجرد ليس هو انفعالى خالص . بل

تجرد فاعلى

تجرد فاعلي وانفعالي معًا . اما التجرد الميلي فهو الانعطاف بالسوي نحو اشياء كثيرة كمن ينعطف سويةً نحو المحبة والبغضة. او انهُ يقوم بتساوي الارادة الغير المنعطفة نحو هذه الجهة اكثر من الاخرى . وهذا التجرد نظرًا الى جوهر الاختيار فهو عرضي *

اعتراض ثالث لو ان جوهر الحرية يكون قايمًا في النجاة من كل اضطرار بسيط . لقام كل جوهر الحرية في حرية التناقض . والحال ان النتيجة كاذبة . فاذًا الخ *

اجيب منكرًا الصغرى . وذلك لان كل جوهر الاختيار هو قايمٌ في حرية التناقض. ولعمري ان كل جوهر الاختيار قايمٌ خاصةً بهذا الذي هو اصطفا هذا او ذاك او رفض اثنيهما . الذي هو قوة الفعل والترك . او القوة . التي . متى وجدت كل الظروف الواجبة للفعل . يمكنها ان تفعل . وان تترك. ثم ان حرية التضادّ تحوي حرية التناقض ايضًا . وتزيد ها قوة اصدار فعلٍ وضعي مضادّ . بما ان فعل الشر هو نكران فعل الخير . والفعل الوضعي يضادّه .

سوال هل ان الاستطاعة على الخطاء تعد من الاختيار .

اجيب منكرًا ذلك. واثبته اولًا من القديس اغستينوس . حيث قال في كتابه عن التاديب والنعمة۞ ماذا يكون احرّ من الاختيار . اذ لا يمكنهُ ان يخدم الخطية . وما هو ثواب الاستحقاق . العتيد ان يُمنح للانسان كما مُنح للملايكة القديسين . فالاولى كانت حرية الارادة . ان يمكنها الاتخطى . والعتيدة ستكون اعظم جدًا . اذ لا يمكنها ان تخطى .

ثانيا من شهادة كثيرين من الابا القديسين. الذين علموا ان الاختيار

هو ذاك الكمال الجسيم. الذى به صُنع الانسان على صورة الله. والحال ان الانسان لم يُصنع على صورة الله بحسب قوة الخطاء . فاذًا الخ *

ثالثًا لان الله مالكٌ كل جوهر الاختيار. بل وله اختيارٌ كلى الكمال. ومع هذا فهو عادم قوة الخطاء *

رابعًا لان كل جوهر الاختيار . قايمٌ فى استطاعة كاملة قادرة على الفعل . والترك *

اعتراض اول ان الابا القديسون يعيّنون احيانًا الاختيار فى التجرد الفاعلى نحو الخير . والشر *

اجيب انهم يعيّنون الاختيار لا بما هو جوهرىٌ له . بل بالحال الذى هو عرضىٌ له المختص بالانام المسافرين .

اعتراض ثانى ان الاستطاعة على الخطاء هى كمالٌ . لانها قوةٌ ما .

اجيب منكرًا ذلك لان الاستطاعة على الخطاء ليست هى كمالًا . ولا قوةً . بل نقصان القوة . اى نقصان الاختيار . منافيًا على كماله الجوهرى . وهذا النقصان فهو شىءٌ سلبىٌ. الذى ان وجد . وان لم يوجد . فيستمر الاختيار على حاله دايمًا نظرًا الى مادة تركيبه الجوهرى . فلا يزيد . ولا ينقص البتة . ثم الاستطاعة على الخطاء لا تليق بالاختيار الا عرضيًا . نظرًا الى حالة البشر الساقطين . ويمكن ان يُقال ايضًا ان الاستطاعة على الخطاء هى قوةٌ ما . ولكن لا بمفهوميتها الخاصة بل لانها ضعفٌ . وان الاختيار سقيم . وتزيد على الاختيار شيًا ما سلبيًا صرفًا .

الفصل

الفصل الثاني

في هل ان الاستحقاق وعدمه في هذا الحال الحاضر يطلب الحرية من كل اضطرار بسيط وفيه جزان

اعلم ان الحرية من الاغتصاب هي النجاة من الزام ناتج من خارج . اوانها قوة الفعل حسب ميلها الخصوصي . اما الاغتصاب فهو تحديد نحوشيء واحد. صادر عن مبداء باطن . ضد ميل المغتصب .

الجز الاول ۞ اقول انه للاستحقاق وعدمه في حال الطبيعة الساقطة الحاضر . لاتكفي الحرية من الاغتصاب . بل تطلب الحرية من كل اضطرار باطن سابق ارادي ومتبادل ايضًا . و هذا من الايمان ضد ينسانيوس *

اثبت ذلك اولاً من الكتاب المقدس ۞ طوبى لمن امكنه ان يخالف ولم يخالف . وان يعمل شرًا ولم يعمل . ولهذا خيراته ثابتة في الرب ۞ حكمة ٣١ فالمديح اذًا وسبب الاستحقاق . ينتج من انه لم يخالف الوصايا مع امكانه مخالفتها . ولهذا فانه يحفظ الوصايا بدون اضطرار سابق. اثبت ثانيًا من مقولة ينسانيوس الثالثة المحرومة من الكنيسة كاثوليكية . وهي هذه ۞ ان الاستحقاق . وعدمه . في حال الطبيعة الساقطة . لايطلب في الانسان الحرية من الاضطرار . بل تكفيه الحرية من الاغتصاب ۞ فقولنا اذًا. المناقض لهذه المقولة المحرومة حسب معنى ينسانيوس هو من الايمان . وزد على ذلك بان القديس بيوس الخامس . وغريغوريوس الثالث عشر . واربانوس الثامن . قد حرموا مقولة بايوس هذه ۞ ان الانسان يخطي خطاء ميتًا في الذي يفعله باضطرار ايضًا *

اثبت ثالثًا من الابا . اولاً القديس ايريناوس في كتابه الرابع ضد

الارطقات ۞

الارطقات ۞ ان الله منح خيرًا . فالذين يعملونه ينالون مجدًا وكرامة لانهم عملوا خيرًا مع مكنتهم الّا يعملونه. اما الذين لا يعملونه فيقبلون دينونة الله المقسطة . لانهم لم يعملوا خيرًا مع مكنتهم ان يعملوه ۞ ثانيًا القديس يوستينوس فى خطبته الى الولاه قال ۞ انه لم يكن موجودًا بهم شىءٌ ما يستحق المديح الّا لانه كانت لهم استطاعة . و بها يعطفون ذواتهم الى احدى الجهتين ۞ ثالثًا القديس اكليمنضوس الاسكندرى فى كتابه الاول قال ۞ ولان الاختيار هو حرٌ . فيبتدى فى الخطايا اولًا . ولذلك تنزل القصاصات شرعًا ۞ رابعًا القديس يوحنا فم الذهب فى موعظته الثانية والعشرين قال ۞ اما هو امرٌ واضحٌ . ان كلًا له فى ارادته ان يختار الرذيلة . ام الفضيلة . لانهُ لو لم يكن الامر كذا . وان الاستطاعة منغرسة فى طبيعتنا لما كان من الواجب ان اوليك يُعذبون . وهولاء ينالون جزاء الفضايل . ولكن لان كل شىءٍ قد تُرك فى ارادتنا بعد نعمة الله . ولهذا السبب فالعذابات مُعدة للخطاه . ولفاعلى الخير المجازاه ۞ خامسًا القديس ايرونيموس فى كتابه ضد يوفينيانوس قال ۞ ان الله خلقنا مالكى الاختيار . فلا نُجذب باضطرار لا الى الفضيلة . ولا الى الرذيلة . والّا حيث يوجد الاضطرار ليس دينونةٌ . ولا اكليلٌ ۞ سادسًا القديس يوحنا الدمشقى فى كتابه الثانى عن الايمان المستقيم قال ۞ انهُ فى مكنتنا تلك الاشيا . التى فى استطاعتنا ان نعملها وان نتركها . وهذه فيتبعها المدح . و الذم ۞ واخيرًا القديس توما فى البحث السادس عن الشر قال ۞ ان البعض زعموا . ان ارادة الانسان تتحرك من الاضطرار الى انتخاب شىءٍ ما . و لكنهم لم يقولوا بانها تُغصب . وذلك لانهُ ليس

كل

كل اضطراري هو اغتصابي . ولكن الذي مبداه من خارج فقط . وهذا هو راي اراتيكي . لانه ينفي سبب الاستحقاق . وعدمه عن افعال الانسان . لان الشي لا يستبين انه ذو استحقاق او انه عادم الاستحقاق . متى فعله الانسان باضطرار . ولم يمكنه ان يحيد عنه * اثبت اخيراً من البرهان . اولاً من جهة الاستحقاق . لانه لكي ان الفعل يكون ذو استحقاق . ينبغي انه يكون فعلنا ومختص بنا . وذلك لم يمكنا ان ندفعه كثمن المتاجرة والحال انه لكي يكون فعلنا . ومختص بنا . ويمكنا دفعه كثمن المتاجره . فينبغي ان توجد الحريه من كل اضطرار بسيط سابق . لان هذا ما يقتضيه كينونة الفعل في استطاعتنا . واختصاصه بنا لنتصرف به حسب اختيارنا . وان ندفعه اولا ندفعه حسب ارادتنا . فلكي ان الفعل اذاً يكون ذو استحقاق . ينبغي ان توجد الحرية من كل اضطرار بسيط * ثانياً من جهة عدم الاستحقاق . ان كل عدم استحقاق فهو يعد جوهرياً خطاً للذنب والقصاص . والحال انه لكي ان الخطا يكون معدوداً يجب ان توجد الحرية من الاضطرار . فاذاً ولعدم الاستحقاق ايضاً . اثبت الصغرى . كل خطية يجب ان يكون ممكناً تجنبها . فلكي تعد اذاً وتحسب انها خطية . تلزم الحرية من الاضطرار . اثبت المقدمة . نلتزم ان نحيد عن الخطية فالاحادة عن الخطية اذاً ممكنة . والّا لالتزمنا بالمستحيل . اذ نلتزم بان نحيد عما لا يمكنا ان نحيد عنه . وليس احد يلتزم بالمستحيل . كما يتضح جلياً من النور الطبيعي . حتى ولا الله يامر بالمستحيل . كتحديد المجمع التريدنتيني في الجلسه السادسة . ويتحقق عند كل ذي فطنة . انه لا احد يكون مستحقاً المدح والثواب . او الذم والقصاص . لانه فعل الشي الذي لم يمكنه تركه . او لانه ترك الشي الذي لم يمكنه فعله .

الجزء

الجزء الثانى فى حل الاعتراضات

اعتراض اول ان القديس توما قال فى الراس الثانى ۞ ينبغى ان نقول انهُ ولوان اختيار المسيح كان محددًا الى واحد فقط. كالى محبة الله التى كان يمكنه الا يفعلها . ولكنهُ لم يعدم بهذا لا الحرية . ولا سبب المدح والاستحقاق . لانهُ لم يكن يميل اليها غصبًا. بل طوعًا. ولهذا السبب فهو رب افعاله ۞ فيتضح اذًا من القديس توما. ان الحرية من الاغتصاب هى كافية للاستحقاق *

اجيب منكرًا النتيجة . لان القديس بلفظة ليس غصبًا . بل طوعًا . يفهم ليس ضروريًا باى اضطرار كان . بل حرًا بحرية من كل اضطرار بسيط . كما يتضح من هذه الكلمات ۞ ولهذا السبب فهو رب افعاله ۞ لان تملك الافعال يطلب غالبًا الحرية من الاضطرار البسيط . كما اوضح ذلك فى هذا الفصل نفسه. لانهُ بعدما ابان كيف ان الاستحقاق يقتضى ثلثة اشيا. اردف قايلًا ۞ ثانيًا انهُ يكون رب افعاله. ومن ثم الاشيا التى تُفعل من اضطرار الطبيعة. لا استحقاق لها ۞ وقال ايضًا ۞ نحن ارباب افعالنا. لانهُ يمكننا ان ننتخب ذا . اوذاك . والانتخاب ليس هو من الغاية . بل من التى هى للغاية . ولذلك فرغبة الغاية الاخيرة ليست هى من التى نملكها ۞ وفى الجز الرابع قال ۞ ان ارادة المسيح ولو كانت محددة الى الخير. ولكن ليس الى هذا . او ذاك . ومن ثم فيخص المسيح ان ينتخب باختياره ۞

يرغم المعترض ان القديس توما قال ۞ ان المدح والذم يتبعا الفعل الاختيارى . حسب دليل الاختيار الكامل ۞ فالحرية من الاغتصاب اذًا تكفى للمدح والذم ۞ اجيب

اجيب منكرًا النتيجة . لانهُ واضحٌ من قول القديس نفسهِ . بان الاختيار الذي يصير حسب دليل الاختيار الكامل . هو الذي يصير من الارادة بدون اضطرارٍ سابق . لانهُ ينتج من قولهِ . ان الاختيار الصاير حسب دليل الاختيار الكامل . هو الذي يصدر عن قصدٍ سابقٍ . لانهُ قال في هذا الموضع نفسهِ ۞ ان المعرفة الكاملة للغاية تتبع الاختيار حسب الدليل الكامل . كانّ الغاية قد عُرفت . ويقدر الواحد ان يتامل الغاية بواسطة الاشيا . التي هي للغاية . وان ينعطف اولا ينعطف نحو الغاية ۞ فيتضح اذًا من قول القديس نفسهِ . ان ما يصير من قصدٍ سابقٍ . فيصير بدون اضطرارٍ سابق . واختياري ايضًا . لانهُ قال ۞ ومن هذا يحدث ان الانسان هو ربّ افعالهِ . لان لهُ قصدٌ في افعالهِ . بما ان العقل يتامل في الجهتين . والارادة تقدر في الامرين . ولعمري انهُ لما العقل يتامل في الجهتين والارادة تفعل بقصدٍ سابقٍ . فتفعل بتجردٍ فاعلي في الامرين . وهكذا تفعل بدون اضطرارٍ سابق ۞

اعتراض ثاني ان من يفعل اختياريًا فلهُ استطاعةٌ على فعل النقيض . لان الارادة هي قوة القبول والرفض مستمرةٌ دايمًا .

اجيب مميزًا المقدمة . لهُ استطاعةٌ على فعل النقيض . مربوطةٌ . وممنوعةٌ . مسلم . كاملةٌ . ومعتوقةٌ . انكر المقدمة . فالاستحقاق . وعدمهُ يقتضي استطاعةً كاملةً . معتوقةً لفعل ما يُترك . وترك ما يُفعل فالجندي مثلًا القوي الباسل . ولكنهُ مغلول الايدي . والارجل . فعدم محاربتهِ لا تُحسب عليهِ ذنبًا . ولو كانت لهُ استطاعةٌ للحرب . ولكنها مربوطةٌ . وممنوعةٌ . فكذلك ارادتنا اذا فعلت الخير او الشر اضطرارًا حسبما

تُحد من النعمة الغزيرة. او من الشهوة الشديدة. كقول ينسابنوس. فاذ تريد الخير. لا استطاعة لها الا تريده. اذ هي مربوطة بالنعمة. لانها العظمة لذة النعمة. لا يمكنها الا تريد الخير. وكذلك اذ تريد الشر. ولو كانت النعمة تعطفها نحو النقيض. ولكن لانها اقل قوة. فلا استطاعة لها الترك الشر. اذ هي موثوقة. ومربوطة من شدة لذة الشهوة. الجاذبة الارادة نحو الشر كرهًا. فحسب راي ينسابنوس اذًا. لا ينسب للارادة فعل خير لاجل الاستحقاق ولا فعل شر لعدمه *

يزعم المعترض ان الارادة اذ تفعل اضطرارًا. فيمكنها وضع النقيض ايضًا ان اثرت. فيمكن اذًا ان يُعد لها فعلها امّا صالحًا. امّا طالحًا *

اجيب منكرًا المقدمة لانها تفترض كذبًا. لانه اذا قيل. ان الارادة يمكنها ان تضع النقيض اذا اثرت. فينتج انه يمكنها ان تريد النقيض. ولهذا لا يجوز القول. مثلًا. ان الله يمكنه الخطا ان اراد. لانه تعالى لا استطاعة له على الخطاء. ولو ان ارادة الخطاء. هي خطاء. فلا يجوز اذًا ان يقال. ان الارادة يمكنها ان تريد نقيض ما قد تريده اضطرارًا *

اعتراض ثالث ان البهايم تتحرك من قبل الثواب والقصاص. مع انه ليس لها حرية من الاضطرار البسيط. فهذه الحرية اذًا لا تُطلب للاستحقاق وعدمه.

اجيب منكرًا اول جزء المقدمة. لانه اذا تكلمنا بالتدقيق. فالبهايم لا يعرضها القصاص. ولا الثواب. ولكن تحضها بعض اشيا امّا رديه. امّا جيدة لترغب في فعل شيء او تنصد عنه. فاوجاع البهايم ليست هي بالتدقيق قصاصات. بل اوجاع طبيعية فقط. فالقصاص بالتدقيق هو شرٌ

اوضرٌ

اوضرٌ ما ضد الطبيعة والارادة منزلًا انتقامًا عن زلة ما اوذنب . فالكلاب مثلًا تضرب بالعصا لا لاكلها اللحم. بل لتمتنع عن اكله في المستقبل. والا لضربت بحماقة فظيعه .

اعتراض رابع ان الاستحقاق . وعدمهُ يقتضي الحرية من الاضطرار الاختياري ايضًا. ولكنهُ مطلقٌ ثابت. لا من الاضطرار الاضافي المتقلب. اي الذي يتجه حينًا نحو الخير . وحينًا نحو الشر. حسب الحركة الشديدة الغير المرتبة. الصادرة اما عن النعمة . اما عن الشهوة .

اجيب منكرًا ذلك . لانهُ من الايمان هو اقتضا الحرية من كل اضطرارٍ اختياري. مطلق. ثابت. ثم اضافي . ومتقلب ايضًا اولًا لان الكتاب المقدس. والابا القديسون قد اباذوا جليًا. ان الاستحقاق وعدمهُ يقتضي النجاه من كل اضطرارٍ اختياري ايضًا. واستطاعة كاملة مطلقة لعمل ما يُترك. وترك ما يُعمل * ثانيًا لان مقولة ينسانيوس الثالثة. قد حُرمة من الكنيسة كاراتيكية حسب تعليم ينسانيوس . كما يستبين جليًا من مناشير اسكندر الثامن. واكليمنضوس الحادي عشر المقبولة من الكنيسة. اما معنى مقولة نيسانيوس هذا فحواهُ ان الاستحقاق. وعدمهُ في حال الطبيعة الساقطة. لا يطلب في الانسان الحرية من الاضطرار اي انهُ لا يطلب الحرية من الاضطرار الارادي. الاضافي. المتبادل. كما هو واضحٌ لكل من يقرأُ كتاب ينسانيوس. بل ان ينسانيوس نفسهُ. يسلم في حال الطبيعة الساقطة الحاضر بالنجاة من الاضطرار المطلق الثابت. لانهُ يعلم صريحًا . بان الانسان يميل طبعًا وقتًا نحو الخير لاجل غزارة النعمة. ووقتًا نحو الشر لاجل شدة الشهوه * ثالثًا لان كل البراهين الموردة مناحتي الان. تايد الحرية

من كل اضطرار ارادى اضافى ومتبادل . ثم مطلق وثابت ايضًا . لان هذين الاضطرارين هما غير مغلوبين. وقادرين ان يسلبا الاستطاعة على النقيض. معما يفعل الخير. ام الشر *

اعتراض خامس ولو ان الانسان يضطر من الشهوة. فمع ذلك يُعد عليه خطاءً . لان ما يُفعل من قبل الشهوة المضطرة . فهو حرٌ بالكفاية فى خطية ادم *

اجيب منكرًا ذلك * اولًا . لان اسكندر الثامن حرم هذه المقولة ۞ انهُ فى حال الطبيعة الساقطة تكفى للخطية المميتة. وعدم الاستحقاق تلك الحرية التى بها كان الاختيار فى علته . اى فى الخطية الاصلية . وارادة ادم المخطى ۞ ثانيًا لان الخطايا الشخصية يجب ان تصدر من الارادة الخصوصية. التى هى لنا طبيعيًا . لانهُ كما ان كل خطية هى حرةٌ جوهريًا . فالخطية الشخصية يجب ان تكون حرةً بحرية شخصية جوهريًا ۞ ثالثًا اذا الاشيا التى تُفعل ضد الشريعة لم تكن حرة الا بحرية الخطية الاصلية. فمتى زالت الخطية الاصلية . لا تكن حينيذٍ حرة . ولا تُعد خطايا ايضًا. ولا تُحسب على المعمدين خطايا *

الفصلُ الثالث

فى هل ان الانسان فى حال الطبيعة الساقطة له الحرية من كل اضطرار بسيط وفيه ثلاثة اجزا الجز الاول *

اعلم ان تابعى مانى قديمًا . والان الوترانيين . والكلوينيين ينكرون ايضًا . انهُ يوجد فى الانسان فى الحال الحاضر الاختيار او الحرية من كل اضطرار باطن سابق . ولو انهم سلموا بانهُ توجد فيه الحرية من الاغتصاب .

الاغتصاب . ونظير ذلك فقد علم ينسانيوس فى كتابه المسمى اغستينوس المحروم من الكنيسة . ومنه تميزة تلك الخمس الهرطقات المشهورة نظرًا الى المعنى . كما يتضح جليًا فى المجلد الثانى . والثالث وفى غير اماكن . وكذلك يعلم تابعيه . وبهذا يوافقون لوتيروس . وكلوينوس ولكى يظهروا بان ضلالهم لم يجرم من المجمع التريدنتينى . يزعمون بانه يُعطى فى حال الطبيعة الساقطة الاختيار . وبه يفهمون الحرية من الاغتصاب . او الاضطرار الغير المتبادل فقط . وبجسارة ينكرون وجود الحرية فى الانسان من كل اضطرار سابق . باطن . ارادى . واضافى ثم متبادل . التى يزعمون بانها قد عدمت بخطية ادم نظرًا الى فعل الفضيلة والرذيلة . ثم يقولون ان ما يُفعل منا ان خيرًا . ام شرًا . فيُفعل باضطرار سابق لا يُغلب . لان غزارة لذة النعمة تعطف الارادة نحو الخير وعظمة لذة الشهوة فتميل الارادة نحو الشر بشدة لا تُغلب . ولكن كثيرون منهم لا يتفوهون الان بحماقة مثل هذه . ولو لم يكونوا اقل هرطقة . لانهم بدلوا تعريفات الاختيار القديمة . واستعملوا تفسيرات الفاظ اخر . ليستروا هرطقتهم نوعًا تحت حدود وكلمات كتوليكية . ويطغون السذج و يغشونهم . فوضعوا اسم التجرد من الخير والشر . ولكنهم يفهمون به التجرد الانفعالى . الذى حسب رايهم هو قوة للارادة . لكى تحدد بها من النعمة الغزيرة نحو الخير . ومن الشهوة الشديدة نحو الشر . والبعض منهم يدعونه فاعلى ايضًا . لان الارادة ولو كانت قد تحددت سابقًا من غزارة النعمة . او من شدة الشهوة . فتفعل ولو لم يكن من تحديدها . وانتخابها الخصوصى . وعلى هذا النسق يزعمون . بانهم يضعون حرية التجرد الفاعلى .

الفاعلى. ولكن كل هولاء المحدثين ينكرون بحماقةٍ قبيحة. وجهلٍ فظيع. بان ارادتنا ليست بمصونةٍ من كل اضطرارٍ باطن. سابق ارادى. ومتبادل ايضًا . التى تميل حينًا نحو الخير. وحينًا نحو الشر حسب غزارة النعمة . او شدة الشهوة. زاعمين بان ارادتنا تفعل دايمًا بالضرورة ماتروم فعلهُ .

* الجزء الثانى *

اقول انهُ توجد فى الانسان فى حال الطبيعة الساقطة الحاضر. حريةٌ من كل اضطرارٍ باطن. سابق . ارادى . ومتبادل ايضًا نحو الخير . والشر. وهذا من الايمان * اثبت ذلك من الكتاب المقدس. هذا ماخاطب بهِ موسى بنى اسرايل. اناسًا موجودين فى حال الطبيعة الساقطة . قايلاً ۞ ادعو اليوم شهودًا السما . والارض. انى وضعت لكم الحيوة . والموت . البركة . واللعنة . فاختر اذًا الحيوة لتحيى انت . وزرعك . وتحب الرب الهك. وتطع صوتهُ و تلاصقه ۞ اعداد ٣ * ويشوع بن نون ملهمًا من الروح القدس ليعظ الاسرايليين هكذا ۞ فالان خافوا الرب واخدموهُ بقلبٍ صادق. كامل. وان استبان لكم شرٌّ بان تخدموا الرب. فمعطى لكم الاختيار. فاختاروا اذًا ماتريدون . ولمن ينبغى ان تخدموا خاصةً. هل للالهة التى خدمها اباوكم فيما بين النهرين. ام الهة العموريين. اما انا و بيتى فنخدم الرب ۞ ٢٤* فالاسرايليون اذًا كان لهم الاختيار واستطاعة اصطفاء الخير والشر . اى عبادة الاله الحقيقى. او الاصنام . وكانت لهم الحرية من كل اضطرارٍ ارادى ايضًا. لانهُ لو كانوا عادمين هذه الحرية. لكانت هذه الموعظة المسرودة عليهم بالهام الروح القدس هزوًا وبطلانًا لان النصح عن الشى يكون باطلاً. اذا كان الواحد مضطرًا لفعلهِ . ويكون

هزوا

وهزؤًاو سخريةً. اذا كان تحريضًا لفعل ما يضطر الواحد بكل الزام الى تركه ✿ ان الله صنع الانسان منذ البدء. وتركه في يد مشورته. ثم وضع وصاياه. واوامره. فان اردت حفظ الوصايا فتحفظك. وضع لك الماوالنار. فلمن تريد امدد يدك. امام الانسان الحيوة والموت. الخير والشر. فيُعطى له ما يعجبه جامعة ✿ فهذا الكلام يُنسب للانسان الحاضر اى الساقط كما هو بيّنٌ بذاته * اثبت ثانيًا من الابا القديسين الذين تقدم ذكرهم في الفصل الثاني. ونضيف اليهم ايضًا. القديس ايريناوس حيث قال في كتابه الرابع ✿ بهذا صُنع الانسان ناطقًا شبيهًا بالله. حرًّا باختياره. وهو ذاته يكون لذاته علة الاستطاعة. ليصير تارةً قمحًا. وتارةً تبنًا ✿ فان كانت للانسان استطاعة. وبها ذاتها يصير لذاته علةً. ليصير قمحًا. اوتبنًا. فينتج انه يفعل الخير. اوالشر. بدون اضطرار سابق. والقديس اثاناسيوس في خطبته ضد الاوثان قال ✿ حرةٌ هي النفس. ومالكة اختيارها. اذ يمكنها ان تعطف ذاتها نحو الصالحات. وان تضادّها ايضًا ✿ اثبت ثالثًا من المجمع التريدنتيني الذى ابان مصرحًا في الجلسة السادسة. ان الاختيار في البشر الساقطين لم يعدم بالكلية. ولو ان قواه قد تناقصت وضعفت. وفي القانون الخامس حتم قايلًا ✿ ان من قال بان اختيار الانسان بعد خطية ادم قد عدم وتعطل. فليكن محرومًا ✿ ومن هنا ابرهن هكذا. ان اختيار الانسان الذى حتم المجمع التريدنتيني بانه لم يُعدم. فهو الحرية من كل اضطرار بسيط سابق. باطن. وارادى ايضًا. لا الحرية من الاغتصاب فقط. فالمجمع اذًا قد حتم بان الحرية من كل اضطرار بسيط. استمرت في الانسان بعد خطية ادم. اثبت المقدمه

ان

ان الاختيار الذى حتم المجمع بانه لم يعدم. فهو الحرية نفسها التى زعمت الاراتقه انها عُدمت. وبهذا القانون فقد حُرموا لوتيروس وكلوينوس. وليست هى تلك الحرية التى يقرّون بانها لم تعدم. كما هو واضحٌ لكل ذى عقلٍ. والا المجمع لما كان عمل شيًا. وحتمه لكان باطلًا بالكلية. والحال ان الاختيار. الذى عُدم حسب وهم لوتيروس وكلوينوس. فهو الحرية من كل اضطرارٍ بسيط. ارادى. ومتبادل. لا الحرية من الاغتصاب. فالاختيار اذًا. الذى حتم المجمع بانه لم يعدم بعد خطية ادم. فهو الحرية من كل اضطرارٍ بسيط. ارادى. ومتبادل ايضًا. فالصغرى واضحة بذاتها. وذلك لان هولاء الاراسيس قد زعموا. بان الحرية من كل اضطرارٍ بسيط قد عُدمت. ولكنهم لم ينكروا فى الانسان الساقط وجود الحرية من الاغتصاب كما يستبين جليًا من مصنفاتهم. لان لوتيروس فى كتاب الاختيار المستعبد قال عن ارادتنا ۞ انها رغبةٌ صرفة. تريد. وتفعل بميلها وغريزتها ۞ اما كلوينوس فى الكتاب الثانى عن الترتيبات فقد سلم صريحًا بالاختيار المفهوم من ينسانيوس. اى بالحرية من الاغتصاب. لانه قال ضد فيجيوس ۞ ان الحرية اذا صادمة الاغتصاب فحينئذٍ اعترف انها هى الاختيار. واثبتهُ ماكدًا. ومن علم بالخلاف فاحتسبهُ اراتيكيًا. ثم اقول انهُ اذا دُعى اختيارًا على هذا النسق وذلك لانهُ لا يُغصب بل يجذب قسرًا من حركةٍ خارجة. ولكنه يفعل بغريزيته. فلست اقبل ۞ ولم يوجد من ينكر وجود الحرية من الاغتصاب. ولا ينكرهُ ذو عقلٍ. لانهُ واضحٌ بذاته. ان الارادة لا تُغصب نحو افعالها. اذ فعل الارادة كله هو ميل الارادة نفسها. ومن البيّن انهُ امرٌ منا قفص. ان الارادة

الارادة تريد كارهةً . و تكره رايدةً . الذي يحدث اذا غُصبت الارادة نحو افعالها * ثم مجمع رافسيكا نوس الثاني قال في القانون الخامس عشر ۞ نومن بهذا حسب الايمان الكتوليكي. انه اذ تُقبل النعمة بالمعموديه فيمكن الجميع ويلزمهم . ان فعلوا بامانة. تتميم كل الاشيا الواجبة للخلاص ۞ ومجمع كوستنسا ايضًا فقد حرم راي فيكلافيوس الزاعم . ان كل الاشيا تحدث بالضرورة. وبالضرورة كان يفهم البسيطة. والاختيارية التي كان يستنتجها من سابق علم الله . وبهذا وحده كان يختلف عن ينسانيوس . وكلو ينوس * اثبت رابعًا ببرهان لاهوتي قايلًا . ان الانسان في حال الطبيعة الساقطة يستحق . كما يتضح من الايمان . ولهُ كلما يقتضيه الاستحقاق . وعدمهُ . والحال ان الاستحقاق . وعدمهُ يقتضي الحرية من كل اضطرار باطن. سابق. ولا تكفي الحرية من الاغتصاب. كما يتضح من الا يمان . وقد ابنّاهُ مصرحًا في الفصل الثاني . فالانسان اذًا في حال الطبيعة الساقطة لهُ الحرية من الاضطرار البسيط . لا من الاغتصاب فقط ۞ اثبت خامسًا ببرهانين اخرين اولًا اذا الانسان الساقط كان عادمًا الحرية من كل اضطرار ارادي . فيلتزم بالمستحيل . اذ يلتزم بحفظ الوصايا الالهية . التي يخالفها ضرورةً . كل مرةٍ لا يحفظها . ثانيًا ان لم نسلم بالحرية من كل اضطرار بسيط. والا لكان للاشرار عذرٌ عن قبايحهم . اي الاضطرار السابق المقتسرهم على الخطاء . النتيجة كاذبة . والا لتقاصصوا ظلمًا من الله . ومن البشر. فاذًا والمقدمة ايضًا كاذبة. كذلك و الصالحون ايضًا لكان حرصهم عبثًا واجتهادهم باطلًا على اكتساب الفضيلة. لانهم يضطرون لعملها من اللذة العظيمة .

ولا

ولا يستحقون اكثر مديحًا. ولا اجزل ثوابًا. من الطالحين. لان الفريقين يفعلون مالا يمكنهم الاحادة عنه. ولهذا فالارتقة التي تنكر الحرية من كل اضطرار بسيط. فهي مبدا فساد كل الاداب. وتمنح عنانًا لساير القبايح والرذايل. وتزيل كل اجتهاد. واعتناء في اكتساب الفضايل *

الجزء الثالث في حل الاعتراضات

اعتراض اول شهادات كثيرة من الكتاب المقدس اولًا قوله تعالى ۞ ان الشجرة الجيدة لا يمكنها ان تثمر ثمرًا رديًا. ولا الشجرة الردية تثمر ثمرًا صالحًا ۞ متى ٧ *

اجيب انه يريد هنا بالشجرة. الارادة الفعّالة. كقول القديس اغستينوس. ويكون المعنى. ان الانسان ذو الارادة الصالحة الفعّالة. ما دامه مالكها. لا يمكنه ان يعمل شرًا. ولكن هذه الارادة الصالحة فهي حرة له بمعونة النعمه. ويعدمها ان خالف النعمه. ونظير ذلك من له ارادة شريرة. فما دامه مالكها. لا يمكنه ان يعمل خيرًا. ولكنه مالكها بحرية. ويمكنه بمعونة النعمة ان يمتلك اخرى صالحه. ويحصل عليها اذا وافق النعمة. واذا اريد بالشجرة الانسان نفسه. فيكون المعنى. ان الانسان الصالح. لانه صالح. لا يمكنه ان يعمل شرًا. ولا الانسان الشرير. لانه شرير. يمكنه ان يعمل صلاحًا. ولكن يمكن ان الانسان الصالح يصير شريرًا. اذا خالف النعمة. وان الانسان الشرير يصير صالحًا. اذا وافق النعمة *

ثانيًا كل من يعمل الخطية فهو عبد للخطية ۞ يوحنا ٨ *

اجيب ان المعنى هو. ان الخاطي هو خاضع بالضرورة لقصاصات الخطيه.

الخطيه . ولا يمكنه بدون النعمه.ان يحصل على البرّ. ويعتق ذاته من الخطية وقصاصها *

ثالثًا لانى لست اعمل الخير الذى اوثرهُ. بل الشر الذى لست اريدهُ. اياهُ اعمل ۞ روميه ٧ *

اجيب ان الرسول يتكلم هنا عن حركات الشهوة الكرهية . المايلة الى الخطاء .التى نختبرها ضرورةً.ولكن بمعونة النعمه يمكنا ان نرفضها . ومتى رفضناها . فلا تُعدّ حينيذٍ خطيةً.ولهذا اردف قايلاً ۞ وان كنت اعمل مالا اوثره انا . فاقبل الشريعة لانها صالحةٌ . فالان لست انا اعمله ايضًا.لكن الخطية الساكنة فيّ تعمل ۞ اعنى الشهوة. فمعنى الشهادة اذًا هو.انى لا اشعر بالميل الى الخير الذى اروم ان امتلكه لكنى اختبر الميل.او الانعطاف الكرهى . نحو الشر الذى لا اريد ان اشعر بهِ .

رابعًا ويقول فى هذا الموضع نفسهِ ۞ واعاين في اعضاى شريعةً اخرى . معسكرةً بازاء شريعة عقلى . تسبينى بشريعة الخطية . التى هى فى اعضاى ۞

اجيب ان الانسان يُسبى بشريعة الخطية مجازًا. لاتدقيقًا. فالخطية هى بالخصوص فعلٌ مطلق يُفعل . او يُترك ضد شريعة الله . وبالفساحة فهي الشهوة نفسها * وتقال خطيةٌ . لانها تصدر عن خطية ادم . وتعطف نحو الخطيه. فالخطية اذًا التى نُسبى بشريعتها كقول الرسول . فهى الشهوة . لانها ملكةٌ تعطف نحو الشر . وبالضرورة نختبر حركاتها . ونستاسر بها . ولكن لا نتنازل معها بالضرورة . ولهذا لا نخطى باضطرار . و لو كنا غير احرار

نحو حركاتها نظرًا الى الحس . ولكننا احرارٌ نظرًا الى القبول ✿

خامسًا اما عن المنافقين الغير المومنين لكى ينتبهوا لفخاخ الشيطان المضبوطون منه اسرا لارادته ✿ تيمو ٢ *

اجيب ان المنافقين . والغير المومنين يُقالون انهم مضبوطون اسرا لارادة الشيطان . لا كانهم يقتسرون منهُ على الخطاء . بل لاجل عماوتهم الاختيارية. وانغماسهم فى الملكات الردية. فبصعوبة يمكنهم ان ينتبهوا. ويصادموا تجاريبه ويناصبوها. ويسمح سبحانهُ تعالى للشيطان بان يقسو على هولاء اكثر مما على الصالحين. والمومنين*

* سادسًا ان قلب الملك فى يد الرب حيث يشا يميلهُ ✿ امثال ٢١* اجيب ان الله يعطف ارادات البشر ويميلها حيث يشا. لا كانهُ يضطرهنَّ . بل كقول القديس اغسطينوس. انهُ يدعوهنَّ. ويميلهنَّ حيث يشاءُ فلا يرفضن ملافاة الداعى . بل يخضعن لله بالكلية *

سابعًا اشعيا ٢٦ ✿ يارب كل افعالنا . انت فعلتها فينا ✿

اجيب نعم ان الله يفعل كل افعالنا فينا . ولكن ليس بدوننا فاعلين بتحد يدنا . واختيارنا الخصوصى .

ثامنًا ارميا ١ ✿ عارفٌ انا يارب . ان طريق الانسان ليست لهُ . ولا للرجل ان يمشى . ويدرب خطواتهُ .

اجيب ان الكلام هو عن حدوث افعال الانسان ومشوراته لا عن صدور نياته . والمعنى هو . ان حدوث . وتمام الاشيا التى يريدها الانسان . ليس هو فى استطاعته . بل انهُ يتعلق بالعناية الالهية دايمًا. وان فهمنا ذلك عن افعال ارادة الانسان. فيكون المعنى. ان

ان الانسان بقواه الطبيعية . و بدون المعونة الالهية . لا يمكنه ان ينظم حياته جيدًا . ويصدر الافعال الخلاصية .

اعتراض ثاني ان البابا شالستينوس الاول قال ۞ ان استطاعة ادم الطبيعية قدعدمت بالخطية ۞

اجيب انه يريد بالاستطاعة . لا الاستطاعة على الفعل من تحديده . و ميله الخصوصي . بل الاستطاعة على الفعل الخلاصي . التي عدمت حقًا بخطية ادم . ولكنها تعوضت بالمسيح . فهذه الاستطاعة يدعوها طبيعية . لان ادم قد نالها مع الطبيعة . ولولم يخطى لسرت في نسله مع الطبيعة *

اعتراض ثالث ان مجمع ارافسيكانوس الثاني قال في القانون الخامس عشر ۞ ان اختيار الارادة قد ضعف في الانسان الاول . ولا يمكن ان يعوض الابنعمة المعمودية . وماقد خسر لا يمكن ان يردّ . الّامن يمكنه ذلك ۞

اجيب ان المجمع قد تكلم هنا عن الاختيار . بما انه قوة منغرسة في الملكات الفايقة الطبيعة . التي هي ضرورية للاستحقاق . ونوال الحيوة الابدية . فهذه القوة قدخسرة حقًا بالخطية الاصلية . ولا يمكن ان تعوض الّابواسطة المعمودية المقبولة بالفعل او بالنية ولكنه لم يتكلم عن الاختيار بالخصوص بما انه قوة طبيعية . التي اذا وجدت كل الظروف الضرورية للعمل . فيمكنها ان تعمل . وان تهمل . ولعمري ان الاختيار قد ضعف بالخطية الاصلية واعتل . ولكنه لم يعدم *

اعتراض رابع اذا كانت الارادة مجردة . فيجب ان تحدد من علة اخرى . فاذًا ليست بمطلقه *

 اجيب

اجيب منكرًا تابعة المقدمة . لان ارادتنا مجردة تجردًا فعليًا . وهكذا تقدر ان تحدد ذاتها بل انها تحدد ذاتها بذاتها عمليًا. او فعليًا بقوتها الفاعلة او صوريًا بفعلها الذى هو تحديدها الصورى. واذا فعلت الارادة فلاتقدر ان لا تفعل. ولكن تحديدها المطلق فيصدر عن عجز تابع *

اعتراض خامس ان الارادة لااستطاعة لها على المتضادّات . اذلا يمكنها ان تفعل المتضادّات . فاذًا ليست هى مطلقةً *

اجيب ان ارادتنا لها استطاعة على المتضادّات . ولكن لا جملةً . بل انفصاليًا . اذ لااستطاعة لها على وضع امرين متضادّين معًا . لان وضعهم يضادّ . ولكن لها استطاعة ان تعمل . وان تهمل . متجهة نحو الفعل انفصاليًا فقط . ولهذا اذا الارادة ابرزت المحبة . فتقدر ان تبرز البغضة ايضًا. ولكن لا جملةً مع المحبة. بل انفصاليًا. اى عوض المحبة يمكنها ان تصدر البغضة *

اعتراض سادس ان الارادة لا تقدر ان تختار الشى الاقل جودةً . فباولى حجة اذًا لاتقدر ان تختار الشر *

اجيب منكرًا المقدمة . لان الارادة تقدر ان تختار الاقل جودةً. ولكن لا كانّه اقل جودةً . بل كانهُ جيدٌ بالكفاية . او انهُ سهل التحصيل . وترذل الاكثر جودةً . كانهُ غيرضرورى . اوعسر التحصيل . اوكره للحواس *

ثم اعلم ان اختيار الانسان بخطية ادم قد تاسى . وضعفت قواهُ . وان ارادته بهذه الخطية نفسها . ليس انها قدتعرت من موهبة البر الاصلى

الاصلى فقط . وتلك العناية الخصوصية . التى كانت تدبر الانسان هكذا حتى . انهُ كانت فى استطاعته كل حركات النفس . والجسد . ولكن لاجل الجهل خاصةً . وفساد مزاج الجسد . والتهاب الشهوة الجاذبة الى الشر باتصال وارادتنا الكارهة للخير الحسن . فتميل الى الشر هكذا . حتى لايمكنها أن توثر . او تفعل شيًا خلاصيًا . بدون معونة النعمة المنتصرة . التى كان يوجها ادم فى حال البر . ولم يكن ممكنا لهُ ان يستعمل الافعال الصالحة الصعبة . الطبيعية صرفًا . بدون معونة النعمة . ولكنه كان يقدر مع معونةالله الاعتيادية . الطبيعية . فى حال البر . او فى حال الطبيعة الخالصة . ان يصدرها ايضًا *

الفصل الرابع

فى ايضاح راى القديس اغستينوس وتعليمه عن الاختيار فى حال الطبيعة الساقطة وفيه ثلثة اجزا . الجز الاول

اقول ان القديس اغستينوس قد فهم باختيار الانسان الساقط الحرية من كل اضطرار باطن . واختيارى ايضًا . وهذا ضد ينسانيوس* اثبت ذلك اولًا لانهُ قال فى الكتاب الثانى ضد فوستوس ۞ اما نحن فلانعلق مولد الانسان ابدًا بدوران الكواكب . لكى نحمى من كل رباط اضطرارى اختيار ارادته . الذى به يعيش عيشًا صالحًا . ام طالحًا . حسب حكم الله المقسط ۞ وفى الكتاب الثانى عن النعمة والاختيار . بعد ان اورد كلمات الحكيم التى تبين صريحًا . ان اختيار الانسان الساقط هو ناج من كل اضطرار . وهى هذه * منذ البدء صنع الانسان

الانسان وتركه فى يد مشورته. فان اردت حفظ الوصايا وقبول
الامانة الصحيحة. وضع امامك الماء. والنار. فامدد يدك الى ايهما
تشا. امام الانسان الحيوة. والموت. وكل شى يرضيه يوهب له ۞ ثم
اردف قايلا ۞ هوذا نرى ان اختيار ارادة الانسان مصرحا تصريحا
جليًا ۞ فالقديس اغستينوس اذًا يفهم بالاختيار. تلك القوة
التى يخصها الحكيم بالانسان الساقط. والحال ان الحكيم يخص بالانسان
الساقط. قوة فعل الخير والشر حسب اختياره. بدون اضطرار باطن
كما يستبين واضحًا من قوله المتجه نحو الانسان. الذى يختار الخير او
الشر. وبالنتيجة نحو الانسان الساقط. فالقديس اغستينوس اذًا
يفهم بالاختيار. قوة فعل الخير. ام الشر حسب الارادة. بدون اضطرار
باطن سابق ۞ ثالثًا فى الكتاب الثانى عن الزيجة. والشهوة قال.
انه يسلم حسب الايمان الكتوليكى بالاختيار فى البشر الساقطين.
حسبما تسلم البيلاجيين انفسهم. وان هذا هو اعتقاد مشترك
فيما بين الكثوليكيين. والبيلاجيين. والحال ان البيلاجيين
كانوا يفهمون بالاختيار. قوة الفعل كاملة تامة ناجية من كل اضطرار
بسيط. كما هو واضح عيانًا للجميع. فاذًا الخ. وفى الكتاب الرابع عن الروح
والحرف قال ۞ اذا حصلت السلطة فلا يحضر الاضطرار ابدًا ۞ اعتراض
اول ان القديس اغستينوس قال فى الكتاب عن مدينة الله ۞ فان
نحقق بانه اضطرار هو. الذى نقول بحسبه انه ضرورى لكى يصير
الشى كذا. او كذا يكون. فلست اعلم كيف نخافه ليلا يعدمنا حرية
ارادتنا ۞ فيستبين اذًا صريحًا من قول القديس. ان الارادة لا تنفى
الاضطرار

الاضطرار ۞ اجيب منكرا النتيجة . لان القديس هنا لايتكلم عن الاضطرار الباطن . بل عن الخارج الناتج عن سبب . الذي هو على نوع ما في استطاعتنا . لانهُ كان يجادل الستويكيين . الذين . لكي يحاموا حرية الانسان . فكانوا ينفون عنها كل اضطرار بالعموم . ولهذا كانوا ينكرون انهُ توجد في الله معرفةٌ سابقة لساير المستقبلات المطلقة . لانهُ ينتج من ذلك . ان حدوث تلك الاشياء المستقبلة . هو من لازم الضرورة . فضد هولاء كان يقول القديس اغستينوس . ان الاضطرار الخارج الناتج عن الفرضيّة الموجودة على نوعٍ ما في استطاعتنا بانهُ يصير . وانهُ لا يصير . فهذا الاضطرار لايثلم حريتنا . فالاضطرار . مثلًا . الذي بحسبهِ نقول . انه من لازم الضرورة . ان الافعال السابق معرفتها من الله بانها عتيدةٌ مطلقًا . فهي حقًا عتيدةٌ . لان افتراض سابق معرفة الله هو على نوعٍ ما في استطاعتنا . ان يصير وان لايصير . لان الله لايسبق فيعرف افعالنا بانها عتيدة . ما لم تكن عتيدة . كقول القديس اغستينوس في الموضع المذكور نفسهِ . وبالتالي ان سابق معرفة الله لا ينجه نحو افعالنا العتيدة ما لم تكن عتيدة .. ولكي تكون عتيدة . فيتعلق ذلك بارادتنا . فالاضطرار اذًا الناتج عن الفرضية التي هي في استطاعتنا . بان تكون . وان لاتكون . فهو نفسهُ ايضًا في استطاعتنا . بان يكون وان لايكون . وبالنتيجة انهُ لا يعدم الحرية . بل انـهُ يفترض على نوعٍ ما استعمالها . نظرًا الى السابق . فالاضطرار اذًا الذي بحسبهِ نقول . انهُ من لازم الضرورة . ان الافعال . التي نعيش بها عيشًا صالحًا

صالحًا . ام طالحًا . فسوف تصير حينًا . لان الله قد سبق فعرفها . فهذه نفسها لا تضر بحريتنا . لانها ان صارة . وان لم تصر . فهي في استطاعتنا . كالفرضية الناتجة عنها. فالقديس اذًا لا يتكلم هنا عن الضرورة السابقة . التي ليست هي في استطاعتنا . بل انه ينفيها صريحًا عن الارادة بقوله في هذا الموضع نفسه ۞ ان وجب ان تُقال ضرورةٌ تلك التي ليست هي في استطاعتنا. التي تضطر ولو لم نرد لانها تقدر. كضرورة الموت . فمن الواضح ان مشياتنا التي نعيش بها عيشًا صالحًا. ام طالحًا . ليست هي تحت هذه الضرورة۞ فيستبين اذًا جليًا من القديس اغستينوس . ان افعال ارادتنا . ان كانت صالحة . ام طالحة . ليست هي خاضعة للضرورة التي ليست هي في استطاعتنا . ولا للضرورة الباطنة السابقة *

وللمعترض ان يقول بان القديس اغستينوس في المثل الذي يورده. وهو ان الضرورة لا تثلم الحرية . يورد الضرورة التي بها من اللازم ان الله دايمًا يحيى . ويسبق فيعرف كل شيء . والحال ان هذه الضرورة هي مطلقةٌ. فاذًا الخ. لانه هكذا يقول في الموضع المذكور۞ فلا نضع حيوة الله وسابق معرفته تحت الضرورة . بقولنا انه من اللازم ان الله دايمًا يحيى . ويسبق و يعرف كل شيء ۞

اجيب مميزًا الكبرى . ان القديس يورد الضرورة التي بها من اللازم ان الله دايمًا يحيى حيوةً حادثة . اى ان تكون له دايمًا افعالٌ مطلقةٌ حادثة للارادة والعقل . مسلم . ان يحيى حيوةً ضرورية . اى ان تكون له افعالٌ ضروريةٌ للارادة والعقل . انكر الكبرى .

ونظير

ونظير ذلك اميز الصغرى. وانكر النتيجة. ان القديس اغسطينوس بتمثيله ان الاضطرار لايعدم الحرية. فيورد الضرورة التي بها يحيى الله حيوةً حادثةً دايمًا. اي بان تكون لهُ دايمًا افعالٌ مطلقة. حادثة للارادة. والفهم. التي يحيى الله بها في الحال الثاني. لان الارادة والفهم هما حيوةٌ بما انهما فعلٌ دايمٌ. فهذه الضرورة هي فرضيةٌ. بما انها صادرةٌ عن الفرضية ان الله يريد شيًا ما خارجًا عنهُ. ويعرف شيًا حدوثيًا. فبالضرورة ان يريدهُ. ويعرفهُ دايمًا. ولو لم يريدهُ ويعرفهُ بالضرورة السابقة. الغير المتعلقة بحرية الله. او الخليقة. فمعنى الشهادة اذًا هو انهُ. ولو قلنا انهُ من لازم الضرورة. ان الله يريد دايمًا ابدًا كل ما قد ارادهُ خارجًا عنهُ. ليس لاجل هذا نقول. انهُ من لازم الضرورة ان الله يريد ما قد ارادهُ خارجًا عنهُ. مثلًا. من فرضية ان الله اراد العالم. فمن الضرورة ان يريدهُ دايمًا اي منذ الازل والى الابد. ولو لم يكن من الضرورة انهُ يريد العالم. ومثل ذلك اذا قلنا انهُ من الضرورة ان الله يسبق فيعرف كل الاشيا العتيدة. التي هي عتيدة. فلا ينتج من ذلك. ان سابق تلك المعرفة الالهية هو ضروريٌ مطلقًا. اي انهُ من فرضية ان بعض اشياء هي عتيدةٌ. فغير ممكن ان الله لايسبق ويعرفها. ولكنهُ تعالى هكذا ضرورةً يعرفها بالفرضية. حتى كان يمكنهُ ان لايعرفها. لانها هكذا هي عتيدةٌ. حتى كان يمكن بالاتكن عتيدةً. وهكذا كان يمكن ان تُعرف كانها عتيدةٌ. مع انهُ امرٌ منكرٌ هو ان الله يعرف كعتيدةٍ. التي ليست هي بعتيدة * ويأكد جوابنا هذا القديس اغسطينوس نفسهُ. لانهُ ماعدا الضرورة

التى يقول انها لاتضر حرية ارادتنا . فيورد ضرورةً اخرى فرضيةً ايضًا التى هي فى مكنتنا لانهُ يردف قايلاً ۞ فكما اذا قلنا انهُ من الضرورة ان نريد باختيارنا متى اردنا . فصدقًا . وحقًا نقول . ولا لهذا السبب نفسه نخضع الاختيار للاضطرار الذى يعدم الحرية ۞ ثم يختم قوله هكذا ۞ ليس لهذا السبب يخطى الانسان . وذلك لان الله سبق فعرفهُ خاطيًا . الذى لو يريد لما اخطا البتة . بل لو يعزم بان لا يخطى . لكان سبق فعرف هذا ايضًا ۞

اعتراض ثانى ان القديس اغستينوس قال فى الكتاب الثالث عن الاختيار . ان ذاك هو فى استطاعتنا . الذى يصير متى اردنا . والحال ان فعل الارادة الضرورى يصير متى اردنا . فمطلقٌ هو اذًا وفى استطاعتنا *

اجيب ان القديس يريد هنا بالاستطاعة . الاستطاعة الاختيارية . والمعنى هو . ان ذاك الشى هو فى استطاعتنا . الذى يصير متى اردنا برضانا واختيارنا . حتى انه يمكننا الّا نريدهُ . ثم ان الكبرى هى كاذبة . لانهُ حسب مفهومية ذوى الفطنة . والكلام الدارج . ان ذاك الشى يُقال انهُ يصير متى اردنا . الذى حسب اختيارنا . وبدون اضطرار سابق بالكلية . يمكننا ان نريدهُ . وان نرفضهُ . وان نفعلهُ . وان نرذلهُ . ولعمرى انهُ لا يُقال . ان الله يحب ذاتهُ لانهُ يريد . وبالعكس يُقال . ان الله يحبنا . و يحفظنا لانهُ يريد *

اعتراض ثالث ان القديس اغستينوس يقول فى هذا الموضع نفسه ۞ ان ارادتنا لاتكون ارادة . الامتى كانت فى استطاعتنا . ولانها

ولانها في اسطاعتنا فهي مطلقةٌ لنا۞فيتضح من القديس اغستينوس اذًا . ان المُراد لهذا السبب هو حرٌ مطلقٌ لانهُ مرادٌ. وهكذا المُراد الضروري فهو مطلقٌ *

اجيب منكرًا النتيجة . لانهُ يفهم المُراد هنا بالحصر. ويريد به. لا كل مُرادٍ . بل ذاك المُراد فقط . الذي يصدر عن الارادة. بما انها قوةٌ محددة ذاتها بالانتخاب . وناجية من كل اضطرار سابق . لانهُ في هذا الفصل نفسه يقابل المُراد مع الاضطرار السابق والاختياري . لانهُ قال ۞ اتعجب كيف انهُ لا يحدث تضادٌّ . اوتناقضٌ . من ان الله قد سبق فعرف كل الاشيا العتيدة. ومع ذلك فلانخطى اضطرارًا . بل اختيارًا . فربما تقول . ان كان الله قد سبق فعرف ان الانسان عتيد ان يخطى . فمن الضرورة انهُ يخطى . فان كان من الضرورة . فبالخطاء اذًا لا يوجد اختيار الارادة . بل بالحرى ضرورةٌ اكيدة لازمة ولكن ليلا ينتج من هذا البرهان ما سياتي. اي اخاف ليلا يُنكر بنفاقٍ ان الله سابق المعرفة بكل الاشيا العتيدة . او اذا لم يمكنا نكرانهُ فنقرّ اننا لانخطى بالارادة . بل بالضرورة ۞

اعتراض رابع ان القديس اغستينوس في مصنفاته الغير الكاملة قال۞ اذا لم يكن مطلقٌ. الّا الذي يقدر الله ان يريدهُ . اي الخير . والشر . فالله اذًا ليس هو مطلقًا . اذ لا يمكنهُ ان يريد الشر . الذي انت ذاتك قلت ان الله لايقدر يكون الّا صالحًا . فياسيشينوس . انمدح الله لكي تعدمهُ الحرية ۞

اجيب ان القديس يوبخ هنا يوليانوس . لانهُ كان يقول . ان حرية

 الاختيار

الاختيار بالعموم . هى قوة فعل الخير والشر حسب الاختيار . الذى هو رأىٌ فاسدٌ لان هذا هو نوعٌ من الحرية المختصة بالانسان الساقط . الذى يمكنهُ بها ان يستحق . والّا يستحق . والحال ان الحرية بالعموم وبحسب جوهرها . فهي قوة الفعل . والترك . حسب الاختيار فقط . بدون ضرورةٍ باطنة سابقة كليًا . قوة اصطفاء ذا . ام ذاك . قوة كاملة قادرة ان تحدد ذاتها نحو احدى الامرين المتناصبين والمتصادمين . ان كان تناصبهما . او تصادمهما تناقضٌ . اوتضادٌ .

الجزء الثانى

اقول ان القديس اغستينوس قد علم . ان الاستحقاق . وعدمه فى حال الطبيعة الساقطه . يقتضى الحرية من كل اضطرارٍ سابق باطن . ولا تكفى الحرية من الاغتصاب . و هذا ضد ينسا ينوس *

اثبت ذلك اولًا لانهُ قال فى الكتاب الاول عن النفسين . ولوكانت هذه الكتب غويصة الفحص علىَّ . فمع ذلك اقول . انهُ لا احد يستحق المذمة والقصاص . اما لانهُ فعل ما هو بحسب الشريعة . اما لانهُ فعل الشى الذى لم يقدران يحيد عنهُ . هلاَّ ترتل هذه الرعاة فى المسارح . و الشعراءُ فى المراسح . والاميين فى المجالس . والفقها فى المكاتب والمعلمين فى المدارس . والاساقفة فى الكنايس وجنس الانام اجمع فى المسكونة كلها . بانهُ لااحد يستحق المذمة . القصاص . اما لانهُ فعل بحسب الشريعة . امالانهُ لم يفعل مالم يقدران يحيد عنهُ . فمن يشك بانهُ تكون حينيذٍ خطيةٌ . اذا المُراد صار ظلمًا . والغير المُراد مطلقًا . ولذلك بالصدق يُقال . ان الخطية هي ارادة

هي ارادة اقتفاء. واتباع ما تحرمه الشريعة. ولهذا فطلق هو الامتناع ۞ وفي الفصل الثاني عشر قال ۞ انه لنفاق قبيح. وجنون فظيع. ان تحسب خطية. على. من لم يعمل الشي الذي لم يمكنه عمله. ولهذا فكلما تفعلنه تلك الانفس. فان فعلنه طبيعيا. لا اراديا. اي اذا كن عادمات ميل القلب نحو الفعل. والترك مطلقا. فاذا لم تكن لهن هذه الاستطاعة البتة. ليكففن عن عملهن. فلانقدر ان نعد عليهن ذلك خطاء ۞ ثانيا قال في الكتاب الثالث عن الاختيار ۞ خذ هذا القياس المختصر. وهو انه مهما كانت علة الارادة الشريرة. فان لم يقدر على مصادمتها. فيغلب بدون خطية. وان امكنه ولم يغلب فلاتكون من ثم خطية. فهل يغلط الاحمق. فليحذر اذًا ليلا يغلط. فهل كلها غلط حتى لا يمكنه الحذر البتة. فان كان الامر كذا. فلا تكون ثم خطية ابدًا. لان من يخطي في شي لا يمكنه الحذر منه قطعا ۞ ثالثًا انه بعدما اورد بهذا الكتاب نفسه. كلمات القديس ايرونيموس. وهي هذه ۞ ان الله صنعنا بالاختيار. فلا نجذب اضطرارًا لا نحو الفضيلة. ولا الرذيلة. والا حيث الاضطرار لايكون اكليل ۞ ثم يجيب قايلا ۞ من لايعرف. من لايقبل من كل قلبه ۞ فيتكلم هنا عن كل اضطرار سابق. واختياري ايضا. الذي به نجذب * رابعا يقول في كتاب النعمة والاختيار ۞ انه من حيث يطلب عمل الارادة لفعل الشي. او تركه. فبالكفاية يتضح جليًا الاختيار المطلق. فلا احد اذًا يلوم الله في قلبه. بل فليلم ذاته كلما اخطى ۞

ثم اعلم

* ثم اعلم ان القديس اغسطينوس قد اورد فى كتاب رجوعاته شهادات صريحة . مسردًا اياها ضد تابعى مانى . وا ثبتها غير راجع بها. مريدًا ان تفهم فقط تلك الحرية المفترضة نعمة المسيح نظرًا الى الفعل الخلاصى . وهذه الشهادات لا تضادّ الخطية الاصلية *

* حل الاعتراضات *

* اعتراض اول . ان القديس اغسطينوس فى الكتاب الاول ضد رسالتى البيلاجيين قال ۞ ان ارادة الخطاة هى حرة فى الشرور. لانها تستلذ بالشرور ۞ فاذًا لعدم الاستحقاق تكفى الحرية من الاغتصاب *

* اجيب منكرًا النتيجة . لانه يريد باللذة . اللذة المقصودة المطلقة القائمة فى حب مطلق والمعنى هو ان الخطاة يفعلون الشر بحرية . لانهم يحبونه بحرية . ويحبهم له بحرية يستلذون به . لان كل محبة فهى لذة . كقول القديس توما . ويبان بالتجربة *

* اعتراض ثانى وقال ايضًا فى الفصل الثانى من هذا الكتاب نفسه ۞ ان الاختيار حتى الان لم يُعدم فى الخاطى . ولذلك يخطيون به جميع الذين يخطيون بلذة . وهذا يعجبهم بحب الخيطة لانه يرضيهم ۞

* اجيب ان القديس قال هكذا . ليفسر كيف ان الخطاة يخطيون باختيارهم . وحريتهم الخصوصية . لانه تكلم حسب العادة العامة . التى بها يبان صريحًا . ان الواحد لا يُغصب على عمل شى ما البتة . اذا استبان جليًا انه صدر منه بدون اضطرار سابق : بل من اختياره الخاص *

اعتراض

* اعتراض ثالث ان القديس اغستينوس فى الكتاب الاول من مصنفاته الغير الكاملة قال ۞ اظنك مفتكرًا فى مايجب ان يُشتهى . او يُتجنب فى مسافة هذه الحيوة . وكم ينبغى من الاتعاب . فجاهلون هذا هم حاصلون فى ضرورة الخطاء . لجهلهم اشتهاء الخير . وتجنب الشر . لانهُ يخطى ضرورةً من يجهل ما يجب عليه . و يفعل مالا يجب . وعلى مثل هذه الشرور تضرع ذاك الى الله قايلًا . خطايا شبابى . وجهلى لاتذكر . فان كان الله العادل لم يحسب هذه الذنوب فلماذا طلب الانسان الامين مغفرتها لهُ ۞ فالانسان اذًا اذ يخطى مضطرًا يعدم الاستحقاق *

* اجيب منكرًا النتيجة . لان المحاورة هنا هى عن الاضطرار التابع . لا عن السابق . لان الحرية لا تنفى الضرورة التابعة المفترضة استعمال الحرية . و منهُ تصدر . لان القديس يتكلم هنا عن خطايا الجهل المفعولة بجهل مذموم . الذى كان ممكنٌ زوالهُ و لم يزول . لان الانسان قد توانى فى تعليم ما كان يجب عليه بحسب امكانه . فهذا الجهل هو اختيارىٌ فى علته . اى فى التوانى الاختيارى فى العلم و من ثم فهو خطيةٌ . و الافعال الردية الصادرة عنه تُحسب خطايا *

* يزعم المعترض اولًا . ان القديس اغستينوس يتكلم هنا عن الجهل المعذور *

* اجيب ناكرًا المقدمة . لانهُ يتكلم عن الجهل الذى يحصل فيه الانسان لصعوبة العلم . و لم يستعمل لازالته النشاط حسب مكنته . ولا يناقض ذلك كلامهُ عن الجهل . الذى هو قصاص الخطية الاصلية .

لان

لان الجهل المذموم ايضًا حسب قوله . هو قصاص الخطية ايضًا . ولو انهُ كان خطيةً . وعلة الخطية معًا *

* يزعم ثانيًا ان القديس اغستينوس فى هذا الموضع نفسه قال ۞ فالطمانينة اذًا من القصاص لاتوجد فى ضرورة الخطاء . ولكن ليلاتنوذى هذه الضرورة فقد وهبُ اذ قيل نحوهُ . انقذ نى من ضرورانى . وقد وهب على نوعين اولاً . بصفحه عن الاثم السابق . ثا نيًا . باغاثته ليلا ندخل فى التجاريب . ومع ذلك . فكلٌ يتجرب من شهوته ۞

* اجيب انهُ يتكلم هنا عن ضرورة الخطاء ادبيًا . الصادرة من الجهل المذموم نحو الامور المختصة بالعيشة الحميدة . و من الشهوة . ولكن مع ضرورة الخطاء ادبيًا . التى ليست هى سوى صعوبة عظيمة لتجنب الخطاء . ويستمر فى الخاطى التجرد الفاعلى . وقوة عدم الخطاء . او انه تكلم عن الضرورة التا بعة لا السابقه *

* اعتراض رابع ان القديس اغستينوس يعلم . بانهُ توجد فى الانسان ضرورة جهل بعض وصايا من الناموس الطبيعى . الملزوم ان يعرفها . و مع ذلك فجهلها يُحسب عليه . فرابهُ اذًا هو . ان الضرورة لا تنفى احتساب الخطية . فاذًا الخ *

* اجيب انهُ تكلم عن الضرورة الادبية لا الطبيعية . لان ضرورة جهل بعض وصايا . التى جهلها يُعد خطاءً . لاتصدر من عدم الاستطاعة مطلقًا . بل من عظمة صعوبة علم كل شىء يجب فعلهُ . او تركهُ . لاجل العيشة الحميدة . وهذه الصعوبة العظيمة . يمكن بل يجب ان تُغلب من الانسان *

الجز

الجزء الثالث

* اقول ان راى القديس اغستينوس هو. انهُ توجد فى الانسان. فى حال الطبيعة الساقطة الحاضر. حريةٌ من كل اضطرارٍ بسيطٍ سابق. وهذا ضد لوتيروس . وكلوينوس . و ينسياينوس *

* يتاكد ذلك اولاً من الشهادات الموردة فى الجزين السابقين.

* ثانيًا اثبته بما قالهُ هذا القديس نفسهُ فى الكتاب الثانى عن الزيجة . والشهوة حيث يخاطب يوليانوس البيلاجيانى قايلاً * لا مثلك . ولا مثل اخرين نتكلم بغلطٍ زاعمين ان من قال. ان الاختيار هو فى الانسان. وان الله هو خالق البرايا. فيدعى حينيذٍ شالستيانوس او بيلاجيانوس . فهذه والايمان الكتوليكى ايضًا يقولها. اى ان الاختيار هوموجودٌ فى الانسان . وان الله هوخالق البرايا . فاثنينهما نقول. فليس اذًا انتم بهذا الاشالستينين . ولا بيلاجيين . ولكن اذ تقولون . ان كل واحدٍ فهو مطلقٌ لفعل الخير بدون معونة الله . ولا يقتنص من سلطان الظلمة . وهكذا ينتقل الى ملك الله . فبهذا انتم شالستينين . وبيلاجيين فلماذا تناصب اذًا لتظلم اسم الاعتقاد الكتوليكى . وتسترغبك الخصوصى ۞ فهوذا القديس يشهد انه حسب الايمان الكتوليكى يسلم بوجود الاختيار فى الانسان الساقط . كما كانت تسلم البيلاجيين انفسهم . وان هذا الاعتقاد كان عموميًا للكتوليكيين والبيلاجيين ولكنهُ يوبخ البيلاجيين لانهم كانوا يقولون . ان هذا الاختيار هو قادرٌ على فعل الخير الخلاصى بدون معونة النعمة. ولم يوبخهم لا نهم كانوا يفهمون بالاختيا

بالاختيار الحرية من الاضطرار . والحال ان القديس اغستينوس لم يكن ممكنًا لهُ ان يسلم بالاختيار في الانسان الساقط مع البيلاجيين . ويصرّح جليًا بان الاعتقاد بوجود الاختيار في الانسان الساقط هو عمومي للكثوليكيين والبيلاجيين . وانهُ لم يوبخ البيلاجيين على شيء اخر نحو الحرية . الّا لانهم كانوا ينكرون ضرورة النعمة . ما لم يكن قد فهم مع البيلاجيين باسم الاختيار نفسه الحرية من كل اضطرار بسيط . وقد سلم بهِ حسب هذه المفهومية نفسها . فالقديس اغستينوس اذًا قد سلم بانهُ توجد في الانسان الحرية من كل اضطرار بسيط . وانهُ كان عارفًا جيدًا ان البيلاجيين . كانوا يضعون حرية الانسان الساقط في التحدد الفاعلي . وفي النجاة من كل اضطرار بسيط . لانهُ في الفصل الثامن عشر من الكتاب الثاني عن استحقاق الخطايا وغفرانها قال . ان الاختيار الذي لنا الان فهو نظير الذي يقول بيلاجيوس انهُ مطلقٌ . وينعطف حيث يشا . وفي الكتاب عن نعمة المسيح يورد كلمات بيلاجيوس هذه في رسالته الى انوشانسيوس قايلًا * هوذا هذه الرسالة تعذرني امام قداستك . وبها نقول بالبساطة . والسذاجة . انهُ يوجد فينا اختيارٌ كاملٌ للخطاء . وعدم الخطاء . وهذا فيعضد من المعونة الالهية في ساير الاعمال الصالحة دايمًا * فها انهُ لم يلم شيًا في شهادة بيلاجيوس الموردة . بل انهُ يسال فقط عن معنى هذه اللفظة اي المعونة الالهية . لانهُ يردف قايلًا * تبصروا بفهمكم الذي منحكموهُ الرب . لان كلماتهُ هذه لا تكفي لحل المباحثة . لاننا نبحث الان باي معونة يقول ان الاختيار يعان . ليلا

يفهم

يفهم كعادته الشريعة. والتعليم ۞ اثبت ثالثًا من الكتاب الاول من مصنفاته الغير الكاملة حيث قال ۞ ولاجل هذا ابتدا الانسان ان يستعمل اختيار الارادة ليمكنهُ ان يخطى. وان لا يخطى. ولكن لا يقدر ان يعمل هذا ما لم يُعان ممَّن قال بدونى لا تقدرون ان تعملوا شيًا. اما الاخر فبارادته الخاصة ۞ فاذًا يتضح جليًا من القديس اغستينوس ان الانسان الساقط يقدر ان يخطى. وان لا يخطى. وان يفعل خيرًا. ام شرًا. ولكن اذا اراد عمل الخير الخلاصى. فلا يقدر ان يعملهُ بدون النعمة. ولكنهُ يخطى بارادته الخاصة. اى بقوة الاختيار الطبيعى فقط. وبميله الخاص. وبدون الزام الله كليًا. اثبت رابعًا من الكتاب الثانى ضد فاليشى من تابعى مانى حيث قال * كلٌ لهُ ارادةٌ ان يختار ما هو جيدٌ ويصير شجرةً جيدةً. او يختار ما هو ردئٌ ويصير شجرةً رديةً * وبالتالى ان القديس اغستينوس يعلم صريحًا: بان ذات الحرية التى كانت لادم وهو فى حال البر. ولكن بهذا العرض فقط. وهو ان الحرية التى كانت فى حال البر. فكانت معصومة من الجهل والشهوة. وحاوية سهولةً وافرة نحو الخير. اما حريتنا فتتضمن صعوبةً زايدة لاجل حركات الشهوة. ولكنها تُرد لنا بنعمة المسيح نظرًا الى الخير الخلاصى. لانهُ فى الكتاب السادس من مصنفاته الغير الكاملة يوضح جليًا ان الحرية تُرد بنعمة المسيح الى حالها الاول. لانهُ بعد ما اورد شهادة انوشانسيوس الاول قال ۞ اسمعت ان الحرية تُرد. وانت تخاصم بانها لم تتعطل. مقتنعًا بالارادة الانسانية. غير طالب النعمة الالهية. التى هى ضروريةٌ لحريتنا. ولو رجعت الى

حا

حالها الاول ۞ ومثل ذلك يعلم فى اماكن كثيرة من هذا الكتاب *.

* حل الاعتراضات *

* اعتراض اول ان القديس اغستينوس قال فى الانكيريديون ۞ ان الانسان لما استعمل الاختيار استعمالاً رديًا . فخسر ذاته وخسرهُ. واذ اخطى باختياره . فانتصرت الخطية وضاع الاختيار ۞ فاذًا قد ضاع الاختيار *

* اجيب مميزًا النتيجة . قد ضاع الاختيار كما كان فى حال البر. مسلم. قد ضاع الاختيار نظرًا الى القوة فقط . التى متى وجدت كل الظروف الواجبة للفعل . فتقدر ان تفعل . وان تترك . انكر النتيجة . فبالخطية الاصلية قد اضعنا الاختيار حقًا نظرًا الى الاستطاعة على الفعل الخلاصى . ولكننا قد حصلنا عليه بواسطة المسيح . ثم اننا اضعنا ايضًا بدون مراجعة الاختيار نظرًا الى قوة الفعل بسرعة وسهولة وبدون مناصبة الشهوة . والحال انهُ يتضح بينًا من القديس اغستينوس . ان الاختيار بواسطة الخطية الاصلية . لم يضع بالكلية نظرًا الى جوهره المفهوم بقوة الفعل . والترك اذا وضعت كل الظروف الواجبة للفعل . لانهُ فى الكتاب الاول ضد رسالتى البيلاجيين قال ۞ من منا يقول بان الاختيار بخطية الانسان الاول قد عُدم من الجنس البشرى . نعم ان الحرية قد عُدمت بالخطية . ولكن تلك التى كانت فى الفردوس . اى الحصول على البر التام . وعدم الموت ۞ فهذا البر التام كان قايمًا فى ملكات فايقة الطبيعة . وموهبة عدم الفساد

الفساد . والنجاة من الشهوة المنحرفة . والجهل . وسهولة عظيمة لفعل الخير الخلاصى . فباستحقاقات المسيح الممنوحة لنا نحصل على الملكات الفايقة الطبيعة. مع المعونات التى تلازمها. ولكن لا على موهبة عدم الفساد . والنجاة من الشهوة التى بقية فينا . لكى نمارس التواضع وباقى الفضايل. حتى اننا لكى نفعل الخير الخلاصى . ونحيد عن الخطية . فنحتاج الى معونة النعمة . باعظم نوع من المعونة التى كانت ضرورية فى حال البر الاصلى *

* اعتراض ثانى ان القديس اغستينوس قال فى كتابه ضد فرتوناتوس ۞ ان اختيار الارادة كان فى ذاك الانسان المجبول اولاً . الذى قد تكون هكذا . حتى انه لم يكن شئ يقدران يقاوم ارادته البتة . اذا اراد حفظ وصايا الله. ولكن بعد ما اخطا بارادته المطلقة . فتهورنا فى الضرورة . نحن الذين من زرعه نتجنا ۞

* اجيب انه بالاختيار هنا يريد الحرية الخالصة. الصحيحة. او القوة المحددة ذاتها نحو الخير بسهولة . وابتهاج . وسرور . التى بها خلق الانسان الاول . والتى كقوله قد عدمناها بخطيته . واما بالضرورة التى تهورنا فيها فيريد ضرورة الخطاء ادبيًا . لشدة حركة الشهوة . التى تجذبنا الى الشر دايمًا . لان هذه الضرورة تضادّ السهولة . وتشابه الضرورة الناتجة عن مداومة الخطاء بتواصل . وبالتالى ليست هي سوى ضرورة ادبية قايمة فى فعل الشى او تركه. ويمكن ان تفهم بهذه الضرورة. ضرورة تجاريب حركات الشهوة المنحرفة العاطفة الى الخطاء . وضرورة الميلاد بالخطية . والاستمرار فى اسر الشيطان الى ان نتبرر بالمعمودية المقبولة فعليًا . او بالنية *

اعتراض

* اعتراض ثالث ان القديس اغستينوس قال فى الكتاب الثامن من اعترافاته ۞ متى خُدمت الشهوة حصلت العادة . ومتى لم تقاوم العادة . فتصدر الضرورة ۞

* اجيب انهُ يتكلم هنا عن ضرورة الخطاء ادبيًا . التى هي صعوبةٌ عظيمةٌ لتجنب الخطاء . لان العادة الردية لاتولد ضرورةً طبيعية غير مغلوبة . اذ يمكن زوالها بمعونة النعمة . ولايتم دايمًا الشى الذى تعطف اليه *

* اعتراض رابع ان القديس اغستينوس قال فى الكتاب الثالث والثمانين ۞ ان الفعل يكون قبل الشريعة . متى جهلنا الخطية وتبعنا الشهوات اللحمية . ويكون تحت الشريعة . متى مُنعنا عن الخطية . ومع ذلك فنخطى مغلوبين من عادتها . لان الامانة لم تكن من ثم عضدتنا ۞

* اجيب انهُ يتكلم عن الايمان الحى الصادر عن المحبة . ثم يميز احوالًا شتى . اولًا ان الانسان يُغلب من الشهوة بدون محاربة خاضعًا لحركاتها . اذ لا معرفة لهُ بالخير او بالشر الامعرفةً ناقصة . وملتبسةً جدًا . ثانيًا انهُ لا يُغلب بدون محاربة اى لايخضع للشهوة بدون كراهية . وذلك لمعرفته للخير والشر بالتمام . فالانسان يخطى باختياره فى هذين الحالين . اما الذى لايخطى اذا اعُين من الايمان الحى الصادر عن المحبة . فيقبل تلك المعونات العظيمة المتواصلة . المعدة لاصدقاء الله ومحبيه . قامعى الشهوات . وكابحيها *

* اعتراض خامس ان القديس اغستينوس فى الكتاب الاول

من

من مصنفاته الغير الكاملة . ينسب لخطيه ادم وحدها ذاك التعريف الذى اورده فى كتابه عن النفسين . وهو ان الخطية هي قبول واتباع ما تحرمه الشريعة . ولذلك فالامتناع هو مطلق . فقد عرف اذًا فيما بعد ان الحرية فى حال الطبيعة الساقطة . ليست هي ناجيةً من الاضطرار البسيط *

* اجيب منكرًا النتيجة لانه قال فى هذا الموضع نفسه ۞ ان البشر تفعل اشياء كثيرة ردية . ومباحٌ لهم الامتناع عنها . ولكن لا يكون مباحٌ لاحد نظير ما كان مباحٌ لذاك . الذى قد ابدع مستقيمًا . ولم يكن عصى خالقه بعد . ولا فسد برذيلة البتة ۞ حيث يوضح جليًا . ان الانسان الان يفعل الشر . مع امكانية الامتناع عنه . ولهذا فيخطى بدون اضطرار بالكلية . ولو لم تكن له الحرية نظير حرية ادم . لانه يصارع من حركات الشهوة المعطفة الى الشر . التى لم تكن تحدث لادم فى حال البر . فالقديس اغستينوس اذًا . كما يتضح من الموضع المذكور نفسه . قد نسب قوله هذا لخطية ادم التى كانت خطيةً فقط . لا لقصاص الخطية . اذ فى حال الطبيعة الساقطة . ليس هو مطلقًا لنا معًا ان نكون ناجيين من بعض اشياء . التى هى خطيةٌ . وقصاص الخطية المفعولة من ادم . الذى كان حرًا فى الغاية بان يمتنع عنها . فالقديس اغستينوس يورد هنا قياس الخطايا التى هى خطايا . وقصاص الخطية معًا . فاولًا حركات الشهوة المنحرفة التى ليس هو فى حريتنا ان نكون ناجيين منها . وتقال خطايا . ولو كان مجازًا . لانها نتيجة الخطية . وتعطف اليها . بل تقال

تقال خطايا حقًا متى حصل قبول الارادة . ولولم يمكنا النجاة منها .
ثانيًا تلك الاشيا المفعولة ضد الشريعة عن جهلٍ مذموم . ولولم
يكن مقصودًا . لانها تكون خطايا حقًا . ولو استبانت انها جايزةٌ .
وحميدةٌ . لان الجهل المذموم لايعذر من الخطاء . وهى قصاص الخطية
ايضًا . لانها صادرةٌ عن الجهل . الذى هو قصاص الخطية الاصلية .
والامتناع عنها ليس هو مطلقًا . لاجل ضرورة الخطاء طبيعيًا .
ولكنها تابعة . لانه ممتنعٌ بالايخطى من يفعل باختياره شيًا رديًا .
ولو ظنّ به بجهلٍ مذمومٍ انهُ جيدٌ . وجايزٌ . ثالثًا الخطية الاصلية
التى تولد الاطفال مدنسةٌ بها . والنجاة منها ليست فى اختيارنا .
ومع هذا فهى خطيةٌ حقًا . وقصاص الخطية معًا . كقول القديس
اغسطينوس لانهُ يضع الخطية الاصلية فى الشهوة كانها مادةٌ . وفى
فعل ادم نفسه المستمر ادبيًا كانه صورةٌ . ولهذا فينتج بان الخطية
الاصلية هى قصاص الخطية نظرًا الى مادتها المصدرة . بما ان الشهوة
هى قصاص الخطية الاصلية . وهذه فقد اوردها ضد البيلاجيين .
الذين رفضوا هذا التعريف قايلين . ان حركات الشهوة الكرهية
لايمكن ان تدعى خطايا اصلاً . وخطايا الجهل لا وجود لها قطعًا . اما
الجهل المقصود فهو ذنبٌ فقط . وتولد الاطفال بدون خطية بالكلية .
ولهذا يجب ان نورد هنا كلمات القديس نفسها . لانهُ اردف قايلاً
فاذا ميزت هذه الثلثة وعرفت بانهُ شىءٌ اخر هى الخطيه . وشىءٌ اخر
قصاص الخطية . وشىءٌ اخر اثناهما . اى ان الخطية ذاتها هي قصاص
الخطية ايضًا . فتفهم حينيذٍ منُ من هذه الثلثة يخص ذاك التعريف .

حيث

حيث توجد ارادة فعل ما تحرمهُ الشريعة. وان الامتناع هو مطلقٌ. وبهذا فقد تحددة الخطية . لا قصاصها . ولا اثناهما . وهذه الثلثة اجناس فلها انواعٌ ايضًا . فالجنس الثالث حيث توجد الخطية نفسها . وقصاص الخطية ايضًا . يستبين فيمن يقول لا اريد الشر. ولكنى افعل هذا . واليه تُنسب ايضًا كل الرذايل المفعولة بجهلٍ . وغير مظنونة رذايل . او متظاهرة كانها فضايلٌ ايضًا . والى هذا الجنس الثالث تُنسب ايضًا الخطية الاصلية . حيث الخطية ذاتها تكون قصاص الخطية ۞

* يزعم المعترض قايلًا ان القديس فى هذا الكتاب نفسه يتكلم عن هذا التحديد قايلًا ۞ ان تعريف خطيته هو انها خطيةٌ فقط. لا قصاص الخطية ايضًا . الذى به عُدمت حرية عدم الخطاء. فمن هذا الشر لا ينقذ الآمنُ لانقل نحوهُ اغفرلنا ذنوبنا فقط. بل ولاتد خلنا فى التجاريب . لكن نجنا من الشرير ايضًا . فتغلط اذًا جدًا . اما لانك تظن بانهُ لا يوجد اضطرار الخطاء اصلًا . اما لانك لم تفهم بانهُ هو نفسهُ قصاص الخطية . التى قد فُعلت بدون اضطرارٍ كليًا ۞

* اجيب ان القديس بحرية عدم الخطاء التى عُدمت . يريد لا الحرية بالبساطة . بل حرية عدم الخطاء . التى كانت فى حال البر . اى استطاعة الامتناع عن كل خطيةٍ بكل سهولةٍ . وبضرورة الخطاء الصادرة عن خطية ادم . لا يريد بالتدقيق ضرورة الخطاء الطبيعية . السابقة . بل انهُ يريد ضرورة الخطاء مجازًا لاجل حركات الشهوة الكرهية. وضرورة الخطاء تدقيقًا طبيعية لكنها تابعة بجهلٍ مذموم.

ثم ضرورة الخطاء ادبيًا صادرة عن الشهوة المنحرفة . الى ان ننقذ من شدة حركاتها بواسطة التبرير والمعونات الملاصقته . التى هي اعظم واغزر من التى تعطى للصالحين . وتثليث هذه الضرورة فهو ناتج عن الخطية الاصلية . وقصاصها . ولم تكن موجودة فى ادم وهو فى حال البر لاجل موهبة عدم الفساد . التى بها كان الجسد خاضعًا للروح خضوعًا تامًا *

* اعتراض سادس انه يتضح جليًا من قول القديس اغستينوس فى الرساله السابعة بعد الماية . اننا قد اضعنا الاختيار نحو حب الله لجسامة الخطية الاولى *

* اجيب نعم اننا بالخطية الاصلية قد اضعنا الاختيار نحو حب الله بالتمام فوق كل شي . ولكن بالمسيح فقد حصلنا عليه *

* اعتراض سابع ان القديس اغستينوس قال فى كتابه عن تمام الشريعة ۞ ان من خطية ادم المطلقة قد صدر الفساد القصاصى . الذى من الحرية ابرز اضطرارًا ۞

* اجيب انه بالاضطرار هنا لا يريد اضطرار الخطاء طبيعيًا سابقًا . بل ضرورة احتمال حركات الشهوة المنحرفة طبيعيًا . ثم الجهل . والموت . وباقى اصناف الشقاء . وضرورة الخطاء ادبيًا . الناتجة عن الشهوة *

* اعتراض ثامن انه يتضح جليًا من القديس اغستينوس . ان الانسان فى الحال الحاضر . ليس هو مطلقًا الا بنعمة المسيح *

* اجيب ان المعنى هو ان الانسان بدون نعمة المسيح ليس هو ناجيًا

ناجيًا . او مبررًا من الخطية . ولا مطلقًا نحو الفعل الخلاصي . او اصدار افعال خلاصية . ولا لفعل خير ما صعب . ولو كان طبيعيًا . ولا يقدر ان يغلب التجاريب الثقيلة *

* اعتراض تاسع ان القديس اغستينوس يقول ان الانسان لا يصير مطلقًا لتجنب الخطية . الا بالنعمة المنقذة . فالخطاة اذًا عادمون الحرية بالّا يخطيوا *

* اجيب ان القديس يريد بالنعمة المنقذة . اما نعمة المسيح المنقذة حالاً . المقوية الارادة على الشهوة . او النعمة الملكية المبررة . و يريد فقط ان الانسان ليس هو مطلقًا . الّا بالنعمة المبررة ليحيد عن الخطاء بحرية قوية شديدة . التي بها يغلب الشهوة . ولم يتكلم عن الحرية الكافية فقط لغلب الشهوة . وتجنب الخطاء . لان الانسان بدون النعمة المبررة . له الحرية بواسطة معونات اخر زهيدة . التي يمكنه بها ان يقمع الشهوة . ويغلبها . ان اراد . ولو انه بهذه الحرية لا يقدر على ذلك بدون صعوبة *

* اعتراض عاشر يتضح جليًا من القديس اغستينوس . ان الناس الخطاة هم تحت اسر الشيطان . وعبودية الشهوة *

* اجيب انه يتضح من القديس اغستينوس . بان الناس الخطاة هم تحت اسر الشيطان . واغتصابه . وذلك لان الخاطي قد فقد حماية الله الخصوصية . التي بها يقدر ان ينتصر على الشيطان . ويقهره . ولهذا فيمتحن منه بتجاريب كثيرة شديدة وربما انه يطيعه غالبًا . ويعين ذاته تحت رايته . بما انه فاقد معونات النعمة الغزيرة . التي توهب

 لاصدقاء

لاصدقاء الله ومحبيه . وكذلك يتضح ايضًا بان الخاطى يخضع لعبودية الشهوة . لان الانسان ما دامه في حال الخطية . فانه يختبر في ذاته حركات الشهوة بشدة عظيمة . وغالبًا يطيعهن . بما انه عادم معونات النعمة العظيمة . الغزيرة . التي توهب لخايفي الله واتقيايه . ولكن اذ يكون الانسان في اسر الشيطان . وعبوديته . فلا يضطره الى الخطاء الا ادبيًا . ولا يعدمه الاختيار . ولا يفقده النعمة اقله البعيدة الكافية لتجنب الخطاء *

* اعتراض حادى عشر ان القديس اغستينوس قال مرات عديدة . ان الاختيار بخطية ادم قد صار عبدًا واسيرًا للخطية *

* اجيب ان القديس اغستينوس يريد بالاسر والعبودية . عظمة الميل نحو الشر لاجل الشهوة المنحرفة الناتجة عن خطية ادم . فالانسان بواسطتها يسقط دفعات شتى فى الخطايا متعرقلًا . الى ان ينقذ بالنعمة المبررة . ويعضد من المعونات الملازمتها . وهذا الميل الشديد نحو الشر يولد اضطرارًا عظيمًا نحو الخطاء ادبيًا . وصعوبة للامتناع عن الخطاء جسيمة . التى لا تغلب بدون معونة النعمة الخصوصية . ولكن يمكن ان تغلب بالنعم الاعتيادية *

* اما باقى الاعتراضات الممكن ايرادها فى هذا المعنى . فنجيب عنها اذ نسهب القول فى المقالة عن النعمة *

* اعلم اولًا انه بما ان الحرية بالعموم هى النجاة . فالقديس اغستينوس فى مواضع كثيرة يفهم باسم الحرية . النجاة من الخطية . او من اسر الشيطان . او من الشهوة . او من الشقاء الجسدى . او الروحى . او

من

من صعوبة عمل الخير. وتجنب الشر. او من الاغتصاب الكامل. والغير الكامل فكلا الامرين يمكن ان يحدثا للبشر من قبل الشهوة. فالاغتصاب الكامل هو الذى يحدث لنا قهرًا. وجبرًا. كمن يُجَرّ فى السجن قسرًا عنهُ. والاغتصاب الغير الكامل هو الذى نفعل به. او يحدث لنا شيًا برضانا نعم. ولكن مع كراهيةٍ. كالتاجر مثلًا. اذ يطرح رزقهُ فى البحر خوفًا من الغرق. فالبشر يمكن ان يقاسوا هذين الاغتصابين من قبل الشهوة. فمتى ارادة الانسان مثلًا. لم توجب شياءً البتة. بل تناصب حسب مكنتها. ومع ذلك فيُمتحن بحركات الشهوة المنحرفة. ويُجذب من الاغتصاب الكامل الى قبول الحركة الردية. فيُقال حينيذٍ انهُ مُستعبد من الشهوة. وبالعكس متى الشهوة عطفت الانسان الى القبول. مع كراهيةٍ. فيُقال انهُ مُغتصب من الشهوة. باغتصابٍ غير كاملٍ. ولكن ما عدا هذه الحريات. فالقديس اغستينوس يسلم فى مواضع كثيرة بحريةٍ اخرى. ناجية من كل اضطرارٍ طبيعى سابق باطن *

* اعلم ثانيًا ان القديس اغستينوس يستعمل الاغتصاب عوض الاضطرار. شديدًا كان. ام خفيفًا. وعوض التهديد. والاقناع ايضًا. كما يستبين فى مواضع كثيرة. منها ماجاءَ فى الكتاب الاول من رجوعاتهِ حيث تكلم عن الابوين الاولين قايلًا ۞ ان الذين كانا فى الفردوس بدءُ شر الجنس البشرى. فقد اخطيا بدون اغتصاب اصلًا. اى اخطيا بارادتهما المعتوقة. لانهما بمعرفةٍ فعلا ضد الوصية. اذ اقنعهما المجرب بان يفعلا هذا. ولم يغتصبهما ۞ حيث الاغتصاب

هنا يوخذ بالفساحة عوض كل اضطرار. ولو كان اختياريًا ايضًا. لان اضدادنا يسلمون بان فى ادم البار لم تكن الحرية ناجية من الاغتصاب الحقيقى فقط. بل ومن كل اضطرار بسيط ايضًا. لان الاغتصاب يفسر الاضطرار والالزام ايضًا. لان القول بانك اغتصبتنى بطلبانك لفعل هذا الامر. فهو ذات القول انك الزمتنى. واضطررتنى *

* اعلم ثالثًا ان القديس اغستينوس يفهم الحرية على نوعين. اى وطيدة ثابتة فى السما. التى موضوعها هو الخير والسعادة نفسها. وهذه الحرية فهى الارادة نفسا. او قوة المُراد. وهى حرية الاختيار المتحدة مع الارادة جوهريًا. والاخرى فتقوم بقوة الانتخاب. او المُراد. والغير المُراد. المطلوب للاستحقاق وعدمه. وهذه تخص البشر المسافرين. وموضوعها فهى الوسايط. وهكذا ايضًا يفهم الفضيلة على نوعين. اعنى الفضيلة المختصة بالحرية الاختيارية. وهذه فتنسب للطوباويين. اى عدم الخطاء. والثبات على الخير. والاخرى تخص الحال الحاضر. وهى وحدها ذات استحقاق *

* اعلم رابعًا ان القديس اغستينوس اذ يمدح الافعال الضرورية. مثلًا فعل محبة الملايكة القديسين. فانهُ يفهم المديح بالفساحة. اى عوض الكرامة. لا بالتدقيق. اى عوض الشهادة لشرف من يعمل الفضيلة. وكان يمكنه تركها. ومَن هو بذاته اهلٌ للثواب. اذا كان موضوعًا قابلًا لذلك *

الفصل

* الفصل الخامس *

في موضوع الحرية واستعمالها

* السوال الاول فيما هو موضوع الحرية *

* اعلم ان موضوع الحرية لعلى نوعين . فالواحد بدون واسطة . وهو القوة نفسها . المقولة حره . والاخر بواسطة . او ذو التسمية . وهو الطبيعة . او القيام . الذى تنسب اليه الحرية *

* اجيب اولاً ان موضوع الحرية بدون واسطة . فهو الارادة نفسها . لان الحرية توجد صوريًا في الارادة وحدها . وذلك لان الحرية هي القوة المختارة . والحال ان القوة المختارة هي في الارادة وحدها . لان الارادة وحدها لها قدرةٌ ان تختار . والاختيار هو ان يُراد الشي دون غيره . او انهُ يُراد هو بعينهِ اكثر مما انهُ لايُراد . وحرية الاختيار هي في الارادة وحدها صوريًا . لانها هي وحدها قوة الاختيار . وقوة محددة ذاتها . ومالكة افعالها . لتكون على نوعٍ ما متاسسة في العقل . لان الارادة ليست حره الا باستنادها على العقل . اذ لايمكنها اختيار الواحد دون الاخر ما لم يدربها العقل . المقدِم الموضوع من جهةٍ تحت صفة الخير . ومن جهة تحت صفة الشر . او خيرٌ محددٌ صعبٌ . ثم انهُ نظرًا الى الحرية فيكفي التصور المركب . المحضِر الموضوع من جهةٍ كانهُ خيرٌ . ومن اخرى كانهُ شرٌ . او كخيرٍ محددٍ صعبٍ *

* اجيب ثانيًا ان موضوع تسمية الحرية فهو الطبيعة العاقلة وحدها . لان الطبيعة العاقلة وحدها تعرف الغاية انها غايةٌ . والوسايط انها وسايطٌ . وهي وحدها لها قدرة ان تختار الواحد دون الاخر *

السوال

* السوال الثاني في ما هو موضوع الحرية . او ما هو الشي الذي تجول حوله الارادة . وباختيارها تقدر ان تقبله وان ترذله *

* اجيب اولاً ان الغاية الاخيرة اذا نُظرت حسب سبب السعادة عموماً . او اذا السعادة نفسها أُخذت بالعموم بدون تحديد . اى بدون اتجاه نحو موضوع خصوصي . وكذلك الخير على وجه العموم . لا يمكن ان يكونا موضوع الحرية *

* اثبت ذلك لان الارادة تميل نحو الاثنين بميل ضروري منغرس في ذات الطبيعة . وذلك لاننا لانرغب بان نكون سعدا من قبل الاختيار الخصوصي . بل من قبل الغريزة الطبيعية . ولا احدٌ يريد ان يكون تعيساً . ولايتامل ابدًا في هل انهُ يريد ان يكون سعيدًا . بل انهُ يتامل فقط في الوسايط التي تصيرهُ ان يكون سعيدًا . ومن ثم فالخير الاعظم المنظور في ذاته جليًا ليس هو موضوع الحرية . وكذلك الارادة لايمكنها ان تشتهي السعادة المتاملتها حالاً . ولو امكنها الا تفتكر فيها . ولكن الاختيار الموجود في الانسان المسافر يمكنهُ ان يحول نحو الغاية الاخيرة الماخوذة ادبيًا . اى انهُ يحول نحو الموضوع الذي هو الغاية الاخيرة . والسعادة حقًا . التي هي الله . لان الانام يفتكرون غالبًا في هل ينبغي لهم . ويجب عليهم . ان يضعوا سعادتهم ويبتغوها في الله . ام في الخلايق . ولكن لاجل قباحة شرهم الفظيع حقًا فيضعونها في الخلايق ويطلبونها . مع اهانة عظيمة لهُ تعالى . ولكن هذا عرضيًا نظرًا الى حريتنا . بما ان الله في هذه الحيوة يُعرف باشتباه والتباس *

اجيب

* اجيب ثانيًا ان موضوع حريتنا هو كل الخيرات الخصوصية الحقيقية والمتظاهرة ايضًا . لانها اذ تُقدم لنا ممتزجةً بشرٍ ما حقيقى كان او متظاهر . او لانها زايلةٌ . فاسدةٌ . غير كافيةٍ . فيمكن ان تُقبل منا . اوتُرذل . حسب اختيارنا *

* السوال الثالث فى هل يمكن ان يوجد اهمالٌ خالصٌ مطلقٌ .

* اجيب ان هذا السوال يخص الفيلسوف . ولكن هذا وحدهُ يخص اللاهوتى . وهو انهُ اذا فرضنا بانه يوجد مثل هذا الاهمال نظرًا الى الفعل المامور . فيُحسب خطاءً حقيقى . لانهُ بالقوة . و مضمرًا هو استعمال الحرية . لانهُ اذا وُجدت كل الظروف الواجبة للفعل . وامتنعت الارادة عن الفعل . فحينيذٍ لاتريد مطلقًا . وبحريةٍ لاتفعل ويكون عند ذوى الفطنة . كانها لم تشاءُ وضعيًا ان تفعل . او انها اثرت وضعيًا ان لا تفعل . وانها قد استعملت حريتها قوةً . ومضمرًا . ولاجل انها قوةً . ومضمرًا لم تشاءُ ان تفعل . فقد اخطت *

الراسُ الثالث

فى جودة الافعال البشرية ورداوتها و فيهِ سبعة فصول

الفصلُ الاول

فيما يُطلب لكى ان الفعل يكون جيدًا

* اعلم ان الفعل البشرى ان كان باطنًا . ام خارجًا . فيمكن لن يُعتبر على نوعين . اى حسب الطبيعة . وحسب الاداب . فحسب الطبيعة . متى فُهمَ نظرًا الى وجودهِ . او جوهرهِ الطبيعى . وحسب الاداب متى فُهمَ نظرًا الى الحرية . والجودة . او الرداوة الادبية . وقابلية

المدح . والذم . والاستحقاق . وعدمه . فالمراد هنا هو على هذا النوع الاخير فقط . اعلم ثانيًا ان جودة الفعل البشرى تُقسم الى طبيعية . والى ادبية . فالجودة الادبية التى نروم الان التكلم عنها فهى جودةٌ نظرًا الى الاداب . وهذه تُقسم ايضًا الى مادية . وصورية . فالجودة المادية تقوم بمناسبة الفعل . ومطابقته بالخصوص مع الطبيعة الناطقة . او العاقلة . لانها عاقلة . اما الرداوة المادية فتقوم بقباحة . ومنافاة للطبيعة العاقلة . لانها عاقلة . ولذلك فان الفعل يكون جيدًا ادبيًا لانهُ يليق بالطبيعة العاقلة حتى انها لا تستحى من ان تفعلهُ . ولهذا فالجودة الادبية هى الصلاح نفسهُ . والرداوة الادبية فهى القباحة . والرجاسة عينها *

* اما الجودة الصورية فهى احتساب الجودة المادية الكاينة للمدح . والاستحقاق . متى الفعل الجيد اللايق بالطبيعة العاقلة لانها عاقلة صار بحرية . لان جودتهُ تُحسب للمدح . و الاستحقاق . وهذا الفعل يكون بالبساطة ادبيًا تامًا . او ادبيًا صوريًا . وهذا الاحتساب ليس هو سوى تسمية خارجة صادرة عن الارادة المستعملة فعلها بمعرفة . وحرية حسبما يليق بالطبيعة الناطقة . ثم ان جودة الفعل تُقال ادبية لانها تنسب الى الفضايل . التى بها تُدعى الانام صالحون ادبيًا . ولان الفعل متى صار بحرية فينسب للمدح . والاستحقاق *

* اعلم ثالثًا انهُ ما عدا جودة الفعل الباطن الادبية المادية . والصورية . فتوجد جودةٌ اخرى وضعيةٌ ادبية . التى يُطلب بها الشى ويُبتغى على نوع يليق بالطبيعة العاقلة . وتقوم بمطابقة . ومناسبة

الموضوع

الموضوع خاصةً للطبيعة العاقلة لانها عاقلة . وليس هو بالحقيقة سوى الموضوع نفسه المطابق . والمناسب الطبيعة العاقلة . لانها عاقلة . فالجودة الادبية هي اقدم سببيًا من جودة الفعل الادبية . لان الموضوع لايطابق ويناسب بالخصوص للطبيعة الناطقه . لانهُ يُبتغى بحال يليق بالطبيعة الناطقة . بل بالعكس يُبتغى بحال لايق بالطبيعة الناطقة لانهُ مناسبٌ بالخصوص . ومطابقٌ للطبيعة الناطقة لانها ناطقة . وهذه الجودة تُدعى وضعيةً . لانها قابلة بان تكون للموضوع المحدد والمصدر الفعل الباطن . وتُدعى ايضًا ادبيةً لانها تُنسب الى الاداب . وبواسطة الموضوع تصيّر الفعل ادبيًا جيدًا *

* اعلم رابعًا ان موضوع الارادة لعلى نوعين . اى مادى . وصورى . فالموضوع المادى هو الذى تبتغيه الارادة اوترفضهُ . و الموضوع الصورى فهو الذى لاجله تبتغي الارادة شيًا ما او ترفضهُ . ولذلك يُدعى سبب الفعل وغايتهُ . فالفعل الباطن الجيد لا يقتبس النوع من الموضوع المادى . بل من الصورى . الذى منهُ يقتبل تمييزهُ الاخير الذاتى . و من ثم ان الافعال التى لها الموضوع الصورى نفسهُ . ولو كانت لها موضوعاتٌ مادية مختلفة . فهي من ذات النوع نفسه . فالفعل مثلًا . الذى به نحب الله لاجل صلاحه الفايق . والفعل الذى به نحب القريب لاجل هذا الصلاح ذاته . فهما من ذات النوع نفسه . اى انهما فعلا المحبة ذاتها وبعكس ذلك ان الافعال . التى لها موضوعات صورية مختلفة . ولو كان لها الموضوع المادى عينهُ . فهي تختلف نوعًا . مثلًا . الفعل الذى به نحب الله لانهُ صالحٌ بذاته . و الفعل

الذى به نحبهُ تعالى لانهُ خيرنا الاعظم . و ذلك لأن الاول هو فعل المحبة . والثانى فهو فعل رغبة الشهوة والرجاء *

* اعلم خامسًا ان التكلم هنا هو عن الجودة المادية. لان الافعال متى صارت بحرية. فتكون لها الجودة الصورية . ان كانت لها المادية *

* اقول اولًا ان الفعل لكى يصير جيدًا بجودة مادية . فيجب اولًا ان يكون لهُ الموضوع الجيد المجرد بذاته. الموصّل الى الغاية الجيدة. الحميدة . ثانيًا بان تكون لهُ غايةٌ حميدة . ثالثًا الظروف الواجبة للموضوع *

* اثبت ذلك لانهُ اذا نقص احدى هذه.فالفعل حينيئذٍ لا يكون موافقًا بالخصوص ومناسبًا للطبيعة العاقلة لانها عاقلة. وذلك لانهُ لا يتجه نحو الموضوع . او الغاية . او الظروف . ولهذا لا يُقبل من الروية المستقيمة . بل يُرذل . لان الروية المستقيمة تعلن ان الفعل الجيد الحميد هو الذى لهُ موضوعٌ شرعيٌ . وغايةٌ حميدةٌ . وظروفٌ لايقةٌ بالموضوع. و من هنا صدر هذا المبدأ المقبول عند الجميع * ان الخير عن علة تامة. والشر عن كل نقص *

* اقول ثانيًا ان الفعل الباطن التابع لكى يقتبس جودتهُ من الموضوع . الذى لهُ جودةٌ وضعية . فلا يكفى بان تكون هذه الجودة معروفة فقط . بل يجب ان تكون مقبولة صوريًا حسب ذاتها باستقامة. وتكون على نوعٍ ما سببًا لادراك الموضوع *

* اثبت ذلك من القديس اغسطينوس فى تفسيره المزمور الحادى والاربعين ۞ ان النية تبرز فعلًا جيدًا . فلا تمعننَّ النظر اذًا فيما يفعلهُ الانسان

الانسان بل . تبصّر في اذ يفعل ماذا يقصد ۞ ومن القديس توما اذ اورد هذا المبداء في الفعل السابع قايلاً ۞ ان الشر يصدر عن نقايص خصوصية . اما الخير فعن علة تامة كاملة. ولهذا اذا اتجهت الارادة نحو الشي الذي هو بذاته شرٌ . ومتظاهرٌ كخير . اونحو الخير المتظاهر شرًا.فالارادة تكون دايمًا شريرة. ولكن لكي تكون الارادة جيدة . يجب الّا تكون للمتظاهر خيرًا. بل انها تريد الخير لاجل الخير ۞

* ومن اريستوتاليس حيث قال في الفصل الرابع من ادبياته * فلكي ان المرء يصير صالحًا. ويُدعى فاعلٌ عدلًا . وصلاحًا . فلايكفي انهُ يفعل العدل والصلاح . بل يجب ان يختارهما لاجل ذاتهما . اي انهُ يختار العدل لانهُ عدلٌ والصلاح لانهُ صلاحٌ ۞ رابعًا من البرهان . فلكي ان الفعل يكون جيدًا.فيجب ان يُقصد الموضوع بنوع يليق بالطبيعة الناطقه. والا الفعل لا يكون لايقًا. ومناسبًا للطبيعة الناطقة . والحال ان الفعل لا يبتغي الموضوع بنوع يليق بالطبيعة الناطقة ما لم يبتغيه لاجل السبب اللايق بالطبيعة الناطقة لانها ناطقة وبالنتيجة لاجل الصلاح نفسه لانهُ اذا ابتغاهُ لاجل سبب دني . فلا يكون ابتغاهُ بنوع يليق بالطبيعة الناطقه . فلكي ان الفعل التابع اذًا يكون جيدًا . يجب ان يقصد الموضوع لاجل الجودة والصلاح الادبي *

* اعتراض فلكي ان الفعل يكون رديًا . يكفي أن شر الموضوع يكون مقبولًا بالاستعاره . اي ان يُعرف أنهُ متحدٌ مع الشي الذي يُقصد. ولو كان بذاته مكروهًا . فاذًا لكي ان الفعل يكون جيدًا . يكفي بان تُعرف الجودة الادبية * اجيب

* اجيب منكرًا النتيجة . فالاختلاف هو . لان الجودة او الصلاح الادبى . هو مقصودٌ باستقامة لا جل ذاته . وبحسب ذاته . ويجب ان يُقصد على هذا الحال . فلكى ان الواحد يفعل حسب الروية المستقيمة . فيجب انهُ يقصد الصلاح حسب ذاته باستقامة . واما شر الفعل فيجب رذلهُ على كل حال . ولهذا فانه يُفعل ضد العقل النطقى منُ يقصدُ على اى نوع كان مضمرًا او بالاستعارة . ولهذا منُ يسكر ولو لم يرد بالاستقامة اضاعة عقله . او تخربط مخيلته وشر السكر . بل يقصد اللذة فقط . التى يحصل عليها بواسطة الشرب . فانهُ يفعل بقباحة فظيعه ويخطى *

* اقول ثالثًا . انهُ لكى ان الفعل الباطن المضادّ الموضوع الردى يكون جيدًا فينبغى انهُ يضادّهُ لا جل غاية حميدة *

* اثبت ذلك . فلكى ان الفعل الباطن المضادّ الموضوع الردى يكون جيدًا . فيجب ان يضادّهُ بنوع يليق بالطبيعة الناطقة لانها ناطقة . والحال انهُ لا يضادّهُ على هذا النوع ما لم يضادّهُ لاجل سبب ما حميد . فاذًا لكى فعلٌ مثل هذا يكون جيدًا يجب ان يضادد الموضوع الردى لاجل سبب ما حميد . فالصغرى بيّنةٌ بذاتها . لان مضادّة الموضوع الردى بنوع يليق بالطبيعة الناطقة . فهو ان يُضادّهُ لاجل سبب لايق بالطبيعه الناطقه ومناسب وموافق لها . و بالنتيجة انهُ يكون جيدًا *

* اعتراض ان الفعل الذى تضادّ به الارادة الموضوع الردى لاجل رداوته فقط . لا لاجل صلاح ما البتة . فهو جيدٌ ادبيًا *

اجيب

* اجيب قايلاً ان المقدمة كاذبة . لان الارادة لا تقدر ان تضادّ الموضوع الردى لاجل رداوته وحدها كانها سبب خصوصى. لان بغضة شرّ الرذيلة يتجه ضرورةً الى حب الجودة الوضعية للفضيلة المناقضتها والمفترضة هذا الحب ضرورةً . و لهذا لااحد يبغض شر رذيلةٍ ما لاجل ذاتها . ما لم يحب جودة وجمال الفضيلة المناقضتها . ثم ان جودة الفضيلة وجمالها الوضعي فهو نفس مناسبتها . وموافقتها بالخصوص للطبيعة الناطقة . لانها ناطقة . كما ان قباحة الرذيلة وشرها الوضعي فهو ذات مخالفتها بالخصوص . ومنافاتها للطبيعة الناطقة . لانها ناطقه *

* الفصلُ الثاني *

في هل ان الفعل الباطن يكتسب جودتهُ من الغاية والظروف الخارجة

* اعلم اولاً ان التكلم هنا هو عن الغاية الخارجة الجيدة بذاتها . لان الفعل الباطن لا يمكنهُ ابداً ان يكتسب جودتهُ من موضوعٍ مجرد . لان الموضوع لهذا السبب يمكنهُ ان يهب الجودة للفعل الباطن . لان لهُ من ذاته شيئاً ما الذى بواسطته يمكن الارادة ان تنعطف اليه حسبما يوافق ويناسب الطبيعة الناطقة . بما ان جودة الفعل المادية ليست هي سوى مناسبة الفعل للطبيعة الناطقة . والحال ان الموضوع المجرد ليس لهُ من ذاته ما يصيّر الارادة ان تنعطف اليه حسبما يليق بالطبيعة الناطقة . والّا لكان جيداً غير مجرد *

* اعلم ثانياً ان الظرف الادبي هو ميلٌ يعرض للفعل نظراً الى جنس

جنس الاداب . مزيدًا شيًا ما على جودته او على شره . فبعض الظروف تزيد او تنقص الجودة. او الشر الادبي في ذاك النوع نفسه فقط. والبعض تغير النوع . اى انها تصدر نوعًا جديدًا من الخير . او الشر وتضيفه لنوع الفعل البشرى . ثم ان الظرف المغير للنوع فهو جوهرى للفعل البشرى المفهوم بالتمام. نظرًا الى جميع صلاحاته . وقباحاته المختلفة نوعًا لكنه عرضيًا للفعل نفسه. اذا فهم بالخصوص نظرًا النوع الصلاح اوالشر. الذى يعاقب عليه نوع اخر من الصلاح اوالشر *

* اعلم ثالثًا . ان الظروف تحسب سبعه. وتعمّها هذه الكلمات. من . ماذا . اين . باى معونات . لماذا . كيف . متى . ولكن سبب الفعل المفسر بلفظة . لماذا . ليس هو ظرفًا حقيقيًا. لان السبب. او الغاية . تنوّع الفعل البشرى *

* اعلم رابعًا . ان التكلم هنا هو عن الظروف التى هى من قبل الموضوع وحاصلة على جودة ما ادبية . لاعن الظروف الصادرة من الفعل . كالثبات والدوام الخ . لان الفعل يكتسب من هذه صلاحًا ما ادبيًا *

* اعلم خامسًا . ان الفعل يمكن ان يكون افضل من غيره على ثلثة انحاء . اى جوهريًا . وحرصيًا . وامتداديًا. فافضل جوهريًا . متى صدر عن سبب اكمل. وحرصيًا متى صدر عن عظمة الاجتهاد وشدة حرارة القوة . وافضل امتداديًا . متى امتد نحو موضوعات كثيرة جيدة حميدة . لانها حميدة *

اقول

* اقول اولاً . ان فعل الارادة يتخذ جودته على نوعٍ ما من الفضيلة عن الغاية الخارجة . لما الارادة لاجل جودته . التي هي كسبب . تبتغي به موضوعًا ما مجردًا بذاته . اوجيدًا *

* اثبت ذلك لان الفعل حينئذٍ يكون جيدًا ادبيًا . بنوعٍ ما من الفضيلة . لاجل جودة الغاية الخارجة لانه يتجه نحو موضوعه بنوعٍ لايق مختص بالطبيعة الناطقة . لان ذاك الموضوع . اوالغاية الخارجة . لها مطابقةٌ وموافقةٌ مع الطبيعة الناطقة . و جودةٌ وضعيةٌ خصوصيةٌ ايضًا . ولكن اذا الموضوع المادى . اوالذى تبتغيه الارادة لاجل غايةٍ خارجة . كان جيدًا . والارادة لاترغبه لاجل الجودة الوضعية للغاية الخارجة فقط . بل لاجل جودته الوضعية الخصوصية ايضًا . فحينئذٍ فعل الارادة يكون جيدًا على نوعين اى بنوع الفضيلة المنسوبة اليها جودة الغاية . و بنوع الفضيلة المنسوبة اليها جودة الموضوع المادى . وهكذا فعل الارادة يكون ذا فضلين . ولكن اذا الارادة لم ترغب الموضوع الجيد الاّ لاجل جودة الغاية الخارجة فقط . فحينئذٍ فعل الارادة يكون ذا نوعٍ واحدٍ من الفضيلة . التي هي جودة الغاية الخارجة . ويكون فعل فضيلةٍ واحدة فقط . والسبب هو . لان الفعل في الحال الاول يتجه على نوعين نحو الموضوع اللايق بالطبيعة الناطقة . وفي الثاني على نوعٍ واحدٍ فقط . مثلاً من يريد ان يكون قنوعًا . ليصير عفيفًا . و يتحرك من الجودة الوضعية للقناعة . والعفة . فالفعل حينئذٍ يكون فعلاً باطنًا

للقناعة. والعفة. واذا تحرك من الجودة الوضعية للعفة فقط. فالفعل حينيذٍ يكون فعل العفة وحدها *

* اقول ثانيًا . ان فعل الارادة يتخذ جودتهُ من الغاية الخارجة الجيدة ايضًا . اذا الارادة لاجل جودته قاومت موضوعًا ما رديًا بذاته . اومجردًا *

* اثبت ذلك لان فعل الارادة يتجه نحو موضوعهِ بنوعٍ لايق بالطبيعة الناطقة خاصةً . لاجل مناسبة . وموافقة الغاية الخارجة للطبيعة الناطقة . لانها ناطقة . ولهُ جودةٌ خصوصية . لاجل تلك المناسبة الخصوصية . والنتيجة هو في نوعٍ ما من الفضيلة. لان كل جودةٍ . وصلاحٍ خصوصي . فهو نوعٌ ما من الفضيلة .

* اقول ثالثًا.أن فعل الارادة يتخذ من الظروف الجيدة. اللايقة جودةً متميزةً نوعًا عن جودة الموضوع . متى كانت جودة الظروف متميزةً نوعًا عن جودة الموضوع . واُحبت لاجل ذاتها *

* اثبت ذلك لان فعل الارادة يتجه حينيذٍ نحو الموضوع بنوعٍ لايقٍ بالطبيعة الناطقة.لا لاجل جودة الموضوع الخصوصية وحدها. بل لاجل جودة الظروف ايضًا . ففعل الارادة اذًا ماعدا جودة الموضوع الخصوصية . فلهُ جودة الظروف ايضًا . اذا الارادة قبلت الامرين لاجل ذاتهما . فرغبة اسعاف الاب الفقير. مثلًا . لانهُ فقيرٌ. فهي جيدةٌ . وحميدةٌ على نوعين من الفضيلة. اى الرحمة. والحنية . ولكن اذا كانت للظرف جودةٌ كجودة الموضوع نفسهِ.

فتزيد

فتزيد حينئذٍ جودة الفعل الباطن في ذاك النوع فقط . والفعل يكون افضل بالامتداد *

الفصل الثالث

في من اين يقتبس الفعل الباطن شرّهُ وما الذي يُطلب لذلك

* اعلم ان شر الفعل ادبيًا . لعلى نوعين . ماديًا . ثم صوريًا . فالشر المادي قائمٌ في قباحة الفعل ومنافاته للطبيعة الناطقة لانها ناطقة . لانهُ بهذا يتبين الفعل انهُ ردئٌ . لانهُ ينافي ويناقض الطبيعة الناطقة لانها ناطقة . لان الشر الاضافي هو شئٌ منافي كما ان الجود الاضافي هو شيءٌ مناسبٌ . فهذا التناقض والتنافي للطبيعة الناطقة والشريعة الالهية ايضًا . يُدعى شرًّا ادبيًّا لانهُ يصيّر الاداب رديةً . وينافي قاعدة الاداب . والشر الصوري فهو احتساب الشر المادي للمذمة والقصاص . لان الفعل المنافي للطبيعة الناطقة . اذا صار اختياريًا بمعرفةٍ . او بجهلٍ وعدم انتباهٍ على الشر المذموم . فيكون شر الفعل معدودًا ومحسوبًا للمذمة والقصاص . وهكذا الفعل الباطن يكون بالبساطة ادبيًا بالتمام . واذا لم يصر هكذا . فالشر الادبي لا يمكن ان يُحسب للذنب والعقاب . وهكذا الفعل لا يكون الا ابتدائيًا . وبالتبعيض ادبيًا . ثم ان الفعل الردي ادبيًا باستقامةٍ فهو فعلٌ ينافي الطبيعة الناطقة . واهلٌ للمذمة والقصاص . واحتساب هذا الشر فهو تسميةٌ خارجة . ناتجة عن ارادةٍ فاعله باختيارٍ ومعرفةٍ ما ينافي ويناقض الطبيعة الناطقة . او اقلهُ بجهلٍ وعدم انتباهٍ مذمومٍ على تنافي الفعل للطبيعة الناطقة . والشريعة الالهية *

اعلم

* اعلم ثانيًا. انهُ ماعدا الشر المادى . والصورى للفعل الباطن . يوجد ايضًا الشر الوضعي الادبى . وهى قباحة الموضوع ومنافاته للطبيعة الناطقة لانها ناطقة . وهذا التنافى نظرًا الى التقدم فهو شر الفعل الباطن . لان الشى لا يمتلك شرًا وضعيًا لانهُ يُبتغى بما ينافى ويناقض الطبيعة الناطقة . بل بالعكس يُبتغى بما ينافى الطبيعة الناطقة . و يناقضها . لانهُ يمتلك شرًا وضعيًا *

* اقول اولًا ان الفعل الباطن يكتسب شرهُ من الموضوع . والغاية . والظروف الادبية . هكذا حتى انهُ يكون رديًا . لانه يمتلك موضوعًا رديًا . وغايةً . وظروفًا رديةً تنافى الطبيعة الناطقة *

* اثبت ذلك لان الفعل الذى يروم بهِ الواحد موضوعًا رديًا . او جيدًا لا جل غايةٍ ردية . اوموضوعًا جيدًا لاجل غايةٍ جيدة ولكن فى ظروفٍ ردية . قبيحة ولذلك يكون رديًا ادبيًا . لانهُ ينافى الطبيعة الناطقة . و يناقضها . و يرذل من العقل النطقى . وان صار اختياريًا فيستحق المذمة . والقصاص . ولهذا قيل ۞ الخير عن علة كاملة . والشر عن كل نقصٍ ۞ فاولًا نية السرقة لاجل وفاء الدين . فهى رديةٌ لان لها موضوعٌ ردىٌّ . ثانيًا نية اعطاء الحسنة لاجل المجد الباطل . فهى رديةٌ لان غايتها رديةٌ . ثالثًا نية التقديس لاجل غايةٍ حميدة . ولكن فى مكانٍ دنس . او مربوط . او فى زمانٍ محرّم . فهى رديةٌ لاجل الظروف الردية *

* اقول ثانيًا . ان فعل الارادة يقتبس الشر المادى من الموضوع . او الغاية . او الظروف . ولو ان الشر جُهل بجهلٍ معذور *

اثبت ذلك

* اثبت ذلك لان فعل الارادة لهذا السبب يمتلك شرًّا ماديًا . لانهُ ينافي الطبيعة الناطقة لانها ناطقة . والحال ان الفعل لهذا السبب ينافي الطبيعة الناطقة. اما لانهُ يرغب موضوعًا رديًا بذاته. او موضوعًا جيدًا لاجل غاية ردية . او موضوعًا جيدًا لاجل غاية جيدة . ولكن في ظروف ردية . فاذًا الخ *

* اقول ثالثًا . انهُ لكي ان الشر الوضعي يهب لفعل الارادة شرًّا صوريًا . يكفي انهُ يكون معروفًا ولا يلزم انهُ يكون مرغوبًا لاجل ذاته *

* اثبت ذلك لان فعل الارادة لهذا السبب يمتلك شرًّا صوريًا . لانهُ يمتلك شرًّا ماديًا اهلًا للمذمة . والقصاص . والحال انهُ لهذا السبب يحوي شرًّا ماديًا اهلًا للمذمة. والقصاص. وذلك لان الارادة ترغب باختيار موضوعًا رديًا. او جيدًا لاجل غاية ردية. او موضوعًا جيدًا لاجل غاية جيدة . ولكن في ظروف ردية . مع معرفة شر المضوع . اوالغاية . او الظروف ومن ثم فالشرالوضعي يكون اهلًا للمذمة. والقصاص. فاذًا الخ * بل ان الشر الصوري لا يقتضي شرالموضوع حاليًا . بل يكفي انهُ كان ممكنًا او واجبًا انهُ يُعرف . لان الجهل والتغافل المذموم لا يعذران من احتساب شر الفعل . وعند ذوي الفطنة يساويان المعرفة الحالية . نظرًا الى ان يكون الفعل مستحقًا المذمة. والقصاص. ولو لم يكن هكذا متى كان الجهل غير مقصود . فينتج مما تقدم . انهُ يمكن ان الفعل الواحد يكون ذا ثلثة شرور مختلفة نوعًا . لا وضعيًا فقط . بل وصوريًا ايضًا . لان الموضوع . والغاية .

والغاية. وظروف الفعل يمكن ان تمتلك شرًا وضعيًا. معروفًا. ومختلفًا في ذاته نوعًا. ولا يُجهل الا بجهلٍ مذموم. مثلًا كمنْ يسرق من موضعٍ مكرس كي يزني. ففعلهُ يكون ذا ثلثة شرورٍ مختلفة نوعًا. اى الظلم. والنفاق. والزنا *

* الفصل الرابع *

في هل ان فعل الارادة يمكن ان يكون جيدًا ورديًا معًا

* اقول ان فعل الارادة نفسهُ لا يمكن ان يكون جيدًا. ورديًا معًا *

* اثبت ذلك لان الفعل الردى بالبساطة ليس هو جيدًا. لان موضوعهُ ردى. وغايتهُ وظروفهُ ردية. لانهُ يتجه نحو الموضوع بما ينافى الطبيعة الناطقة. ولذلك فانهُ يهينها ويناقضها بالبساطة. والحال ان الفعل الذى على نوعٍ ما ينافى الطبيعة الناطقة. ويناقضها. ولذلك يكون رديًا. فلا يمكن ان يكون جيدًا ابدًا. بل بالحرى الفعل الذى يليق بالطبيعة الناطقة. ولا ينافيها على نوعٍ ما البتة. فهذا وحدهُ يكون جيدًا *

* اعتراض اول. ان الفعل الذى يريد بهِ الانسان موضوعًا واحدًا بعينهِ لاجل سببين مختلفين. الواحد جيدٌ. والاخر ردىٌ. مثلًا فعل منْ يروم ان يعطى حسنةً لاجل الرحمة. ومجد الباطل معًا. فيكون جيدًا لاجل السبب الجيد. ورديًا لاجل الردى. فاذًا.

* اجيب منكرًا المقدمة لان هذا الفعل هو ردىٌ بالبساطة وليس جيدًا البتة ولو انهُ اقتبس شرهُ من سببٍ واحدٍ. لان الارادة بهذا الفعل تتجه نحو الموضوع بنوعٍ ينافى الطبيعة الناطقه. وهذا الفعل

الفعل ينافي بالبساطة للطبيعة الناطقة لانه امرٌ منافي بالبساطة للطبيعة الناطقة ان ترغب الخير لاجل الشر. وهكذا تريد الشر *

* يزعم ان الارادة بهذا الفعل تروم موضوعاً جيداً . في ظروفٍ واجبة. لاجل غايةٍ حميدة . فهذا الفعل اذاً هو جيدٌ *

* اجيب منكرًا النتيجة . لان الارادة بهذا الفعل تريد دايمًا بالمعية الموضوع الجيد لاجل سببٍ اخر ردى . وهو ردئٌ بالبساطة . لان الخير عن علةٍ كاملة . والشر عن كل نقصٍ *

* اعتراض ثاني . ان فعل من يروم ان يقدس في مكانٍ دنس . وزمانٍ محرّم . فهو جيدٌ من جهة الموضوع . وردئٌ من قبل الظروف *

* اجيب انهُ لايكون جيدًا البتة. بل انهُ بالبساطة ردئٌ. لان الفعل لكي يكون جيدًا من جهة الموضوع . فيجب ان الموضوع يُبتغى حقًا لاجل جودتهِ الوضعية . ولهذا ارادة التقديس لا يمكن ان تكتسب جودتها من موضوعها . ما لم تكن جيدة حقًا . والحال ان ارادة التقديس ليست بجيدةٍ حقًا . لان التقديس كذا ليس هو بجيدٍ ابدًا . فاذا الخ *

* اعتراض ثالث . ان الفعل الذى يبتغى بهِ الواحد واسطةً ردية. لاجل غايةٍ جيدة. مثلاً كفعل منْ يسرق لكي يعطى حسنةً . فهو من جهةٍ جيدٌ . ومن اخرى ردئٌ *

* اجيب منكرًا ذلك . لانه ردئٌ بالبساطة . ولا يكون جيدًا البتة . لان رغبة اكتساب الغاية الحميدة بواسطةٍ ردية . فهي ردية حقًا . لانها تتجه نحو الموضوع بنوعٍ ينافي الطبيعة الناطقه . لان الميل نحو الشر برغبة . ينافي الطبيعة الناطقة *

سوال

* سوالٌ فى اىّ شىءٍ يقوم الشر المادى . هل فى الايجابي . او فى السلبى . او فى عدم الاستقامة الواجبة *

* جوابٌ ان هذه المباحثة تخص الفلسفة ومع ذلك فبحسب الراى الذى تريدهُ يمكنك ان تفسر كل المباحث التي تخص اللاهوت *

* الفصل الخامس *

فى هل توجد بالفردية افعالٌ مجردة اى ليست جيدة ولا ردية نظرًا الى جميع الظروف وبالخصوص الى الغاية وفيهِ جزان

* الجزءُ الاول *

* اقول انهُ لايوجد بالفردية فعلٌ مجردٌ قط . او انهُ لايُعطى فعلٌ اختيارىٌ . الذى ليس هو جيدًا . ولا رديًا من قبل الموضوع . والظروف . والغاية فهذا راى سواريوس . وبالرمينوس . وغيرهم من اللاهوتيين . ضد سكوتوس وغيره *

* اثبت ذلك اولاً من الكتاب المقدس ۞ اقول لكم ان كل كلمة بطالة يتكلم بها الناس . يعطون عنها جوابًا فى يوم الدين ۞ متى ١٢ . ومن هنا ينتج هذا البرهان . كل كلمةٍ بطالة فهى خطيةٌ . لانهُ يُعطى عنها جوابٌ فى يوم الدين كما يُعطى عن الخطية . والفعل البطال هو ايضًا خطيةٌ . لتساوى صيغة الامرين . والحال ان الفعل العادم الغاية الحميدة . او ليس هو جيدًا ادبيًا . فهو بطالٌ ادبيًا . اذ لايجدى شيًا من الاداب الحميدة . فاذًا هو خطيةٌ *

* اثبت ثانيًا من القديس اغستينوس . فى الكتاب الرابع ضد يوليانوس . حيث قال ۞ اذا الانسان فعل شيًا ما حيث لايستبين انهُ

انهُ يخطى . فان لم يفعل لاجل من يجب ان يفعل لاجله . فيُحكم عليه بالخطاء ۞ ثم يقول كلما يصدر عن الانسان من الصلاح . ولم يُفعل لاجل الشى الواجب ان يُفعل لاجله . كما تامر الحكمة الحقانية . ولو استبان انهُ جيدٌ من قبل مقامه * اى من قبل الموضوع المادى * فهو خطيةٌ لاجل الغاية الغير المستقيمة ۞

* اثبت ثالثًا من شهادة القديس توما . و برهانه ۞ فمن الواجب ان يكون لكل فعلٍ بشرى غايةٌ يتجه بها نحو الخير . ام الشر . اقلهُ من جهة نية الغاية . بما ان النظام هو للعقل . فالفعل الصادر عن العقل النطقى اذا لم يكن موجهًا نحو غايةٍ واجبة . فيضادّ العقل . ويكون رديًا . واذا اتجه نحو غايةٍ واجبة . فيطابق حينيذٍ نظام العقل . ولهذا يكون جيدًا . فينبغى اذًا اما انهُ يتجه . او لا يتجه نحو الغاية الواجبة . فمن اللازم اذًا . ان كل فعلٍ بشرى . معتبر بالفردية صادرٍ عن العقل النطقى . يكون اما خيرًا اما شرًا ۞ فهذا هو برهان القديس توما . وبهِ يبيّن جليًا . ان كل فعلٍ اختيارى . اما انهُ يتجه نحو غايةٍ لايقة بالعقل . اما انهُ لا يتجه . فان اتجه . فيطابق نظام العقل . ويُثبت منهُ بانهُ جيدٌ . وان لم يتجه . فانهُ ينافى نظام العقل . ويُرذل منهُ . ولذلك يكون رديًا . والنتيجة ان كل فعلٍ اختيارى يجب ان يكون اما جيدًا . اما رديًا *

* اثبت ذلك رابعًا من البرهان قايلًا . ان كل فعلٍ اختيارى . اما انهُ يصير لاجل غايةٍ جيدة . اما لا . فان صار لاجل غايةٍ جيدة . فيكون جيدًا اذا لم يُفسد من غير جهةٍ . لانهُ حينيذٍ يليق

بالطبيعة الناطقة . واذا لم يصر لاجل غاية جيده . فيكون رديًا . فكل فعلٍ اختيارى اذًا اما خيرًا . اما شرًا . ولايوجد فعلٌ مجردٌ البتة . اثبت جزء الصغرى . ان الانسان اذ يفعل اختياريًا يلتزم ان يفعل لاجل غاية جيده . فاذًا الفعل الاختيارى . الذى لا يصير لاجل غاية جيده . يكون رديًا . اثبت المقدمة . ان الانسان اذ يفعل اختياريًا . يلتزم ان يفعل دايمًا لاجل غاية لايقة ومنا سبة للطبيعة الناطقة لانها ناطقة . والحال ان الغاية اللايقة بالطبيعة الناطقة . هى الجيده . لان الجيد هو ما كان منا سبًا للطبيعة الناطقة . ومطابقًا العقل المستقيم . فالانسان اذًا اذ يفعل اختياريًا . يلتزم ان يفعل دايمًا لاجل غاية جيده . فالكبرى واضحة بذاتها . وذلك لان الانسان اذ يفعل اختياريًا . فانهُ يفعل بحالٍ انسانى خاص بالانسان . ولكن . الانسان الفاعل بحال انسانى خاص بالانسان . يلتزم ان يفعل كانسان . والنتيجة كناطق . والحال انهُ لا يفعل كانسان . وناطق . مالم يفعل لاجل غاية تليق بالطبيعة الناطقة . لانها ناطقة فاذًا الخ *

* يزعم المعترض انهُ يجوز للانسان ان يفعل لاجل الغاية اللايقة بالشريعة السامحة *

* اجيب منكرًا ذلك * اولًا لانهُ بدون سند تُعيّن شريعة سامحة بغاية ردية اذ نرى انهُ يقتضى ان توجد فى كل فاعل . اما طبيعى . اما صنايعى . جودةٌ خاصةٌ به . فالطبيعة الناطقة تقتضى ايضًا بان الفاعل الناطق . يفعل لاجل جودةٍ خاصة به . اى الصلاح * ثانيًا لان

لان الشريعة السامحة لا يمكن ان تكون سببًا للفعل . بل شرطًا مزيلًا مانع الفعل فقط . لان سبب الفعل . او غايتهُ يجب ان يكون شيًا حميدًا . والحال ان ما يناسب الشريعة السامحة ليس هو حميدًا . فلا يمكن اذًا ان يكون غاية الفعل *

* اجيب ثانياً ان الفعل المعتبر بالفردية . فهو الفعل المعتبر بالخصوص حسب الغاية . والحال انهُ لا يمكن ان يكون فعلاً معتبرًا حسب الغاية . و يكون مجردًا . اثبت الصغرى . ان غاية كل فعل اختياري فهي اما الخير الحميد . اما اللذيذ . لان الخير المفيد لا يُشتهي لاجل ذاته بل لاجل ما يقود اليه . ولهذا لا يمكن ان يكون غايةً . والحال انهُ اذا كانت غاية الفعل جيدة حميدة . فالفعل يكون جيدًا . اذا لم يُفسد من غير جهة . و اذا كانت الغاية جيدة لذيذة فالفعل يكون رديًا . فكل فعل اذًا معتبر حسب غايته يجب ان يكون اما جيدًا . اما رديًا . والنتيجة انهُ لا يوجد فعلٌ مجردٌ بالكلية *

* اثبت جزء الصغرى الثاني . ان من يفعل لاجل خير لذيذ . او لاجل اللذة فقط . فيفعل بدون نظام . فالفعل المفعول اذًا لاجل خير لذيذ . فهو عادم الترتيب وردئٌ . اثبت المقدمة . ان ذاك يفعل بدون نظام . من يقلب نظام الاشيا المرتب من باري الطبيعة . والحال ان الانسان اذ يفعل لاجل اللذة فقط . فانهُ يقلب نظام الاشيا المرتب من باري الطبيعة . فان فعل الانسان اذًا لاجل اللذة فقط . فانهُ يفعل بدون نظام . اثبت الصغرى . لانهُ حسب نظام الاشيا المرتب من باري الطبيعة . بان تكون اللذة لاجل

 الفعل .

الفعل . لا الفعل لاجل اللذة . والحال ان الانسان اذ يفعل لاجل اللذة فقط . فانهُ يقلب هذا النظام بوضعهِ الفعل لاجل اللذة . فاذاً يقلب النظام المرتب من بارى الطبيعة . الكبرى واضحة بذاتها ومسلمة من القديس توما حيث يصرّح قايلاً ۞ ان العقل الالهي الناظم الطبيعة . قد وضع اللذة لاجل الفعل ۞ وكما يقول اريسطوتاليس ۞ ان الخير اللذيذ بما انهُ ادنى من الجيد . فيترتب بذاتهِ لاجلهِ ۞ ويتاكد ذلك من هذه المقولة المحرومة من انوشانسيوس الحادى عشر ۞ ان الاكل والشرب حتى الشبع لاجل اللذة فقط . ليس هو خطيةً . اذا لم يضر بالصحة . لانهُ يجوز للشهوة الطبيعية . ان تتمتع بافعالها ۞ اى انها تستقر بهم غير موجهتهم الى غايةٍ حميدة . فينتج مما تقدم . ان اللذة هي مبثوثةٌ فى الاشيا من الطبيعة كانها ملحٌ . او افاويةٌ . التى لا تُطلب من الفاعل الناطق لاجل ذاتها . بل يتحرض بها ويُجذب الى بعض افعالٍ ضرورية . ومفيدة لحفظ وكمال ما يفعلهُ لاجل الغاية الحميدة . اللايقة بالطبيعة الناطقة . فاذاً اللذة بذاتها هي واسطةٌ لابراز الفعل باكثر سهولةٍ . وجودة . وثباتٍ . لا كانها غايتهُ . ولهذا فالشريعة الامرة بالفعل الجيد . لا تمنع استعمال الاشيا اللذيذة على نوعٍ منظومٍ بعض الاحيان . لكنها ترتبهُ . اذ تامر بان يتجه نحو غايةٍ جيدة *

* الجزء الثانى فى حل الاعتراضات *

* الاعتراض الاول ان القديس ايرونيموس قال فى الرسالة التاسعه والثمانين ۞ جيدةٌ هى العفة . وردىٌ هو الزنا . والسلوك فيما بينهما فهو مجردٌ ۞ فاذاً الخ *

اجيب

* اجيب ان القديس اراد بقوله انهُ توجد افعالٌ مجردة نوعيًا . اى افعالٌ ليست جيدةً . ولا رديةً نظرًا الى الموضوع المادى فقط وهكذا يجب ان تُفهم شهادات باقى الابا الذين يمكن ان يُعترض علينا بها . اى انهم قد فهموا بانهُ توجد افعالٌ مجردة من قبل الموضوع لا غير *

* يزعم المعترض ان القديس ايرونيموس قال فى هذا الموضع نفسهِ ۞ ان فعلتَ . وان لم تفعل . فلا يىنالك صلاحٌ . ولا طلاحٌ البتة ۞

* اجيب ان القديس يتكلم هنا عن الفعل نظرًا الى الموضوع . لانهُ يتكلم عن طبيعة الموضوع فيقول ۞ شئٌ اخر هو الخير كالعفه . وشئٌ اخر هو الشر كالزنا . وشئٌ اخر هو التجرد كالمشى ۞ وهذا هو المعنى . ان فعلتَ . وان لم تفعل . فلا صلاحٌ ولا طلاحٌ ينالكِ . نظرًا الى الموضوع . وهذا لايمنع بان الفعل يكون جيدًا . او رديًا نظرًا الى الغاية *

* اعتراض ثانى انهُ توجد افعالٌ مجردة نوعيًا فاذًا وفرديًا *

* اجيب منكرًا النتيجة . وسبب الاختلاف هو . ان الافعال المجردة نوعيًا . فهى افعالٌ ليست جيدةً ولا رديةً نظرًا الى الموضوع . اما الافعال المجردة فرديًا فهى افعالٌ ليست جيدةً ولا رديةً من كل جهةٍ . اى نظرًا الى الموضوع . والظروف . والغاية . ولان بعض افعال ليست جيدةً . ولا رديةً نظرًا الى الموضوع . فلاينتج انها ليست جيدةً ولا رديةً نظرًا الى جهةٍ اخرى . اى الى الغاية . بل ان كل فعل . يجب ان يكون اما جيدًا . اما رديًا نظرًا الى الغاية . لانهُ اما يصير لاجل

غاية

غاية حميدة . وحينئذٍ يكون جيدًا . ان لم يُفسد من غير جهة . او لا يصير لاجل غاية حميدة وحينئذ يكون رديًا . لان الانسان يلتزم دايمًا بان يفعل لاجل الغاية الحميدة المناسبة للطبيعة الناطقة . لانها ناطقة *

* يزعم المعترض انهُ لايوجد نوعٌ بدون مفردٍ . فان وجدت افعالٌ مجردةٌ في النوع . فتوجد ايضًا في المفرد *

* اجيب منكرًا النتيجة . لانهُ لايوجد نوعٌ للافعال المجردة . بل توجد افعالٌ مجردةٌ في النوع . ومن هذا لاينتج بانهُ يوجد نوعٌ للافعال لان وجود نوعٍ للافعال المجردة . فهو وجود طبيعةٍ مشتركة للافعال المطلقة . التي ليست بجيدة . ولا ردية ادبيًا نظرًا الى كل جهةٍ . وهذا لاوجود لهُ . والحال ان وجود افعالٍ مجردة في النوع . فهو وجود افعالٍ ليست بجيدة . ولا ردية نظرًا الى الموضوع فقط . ولو كانت جيدة او ردية نظرًا الى الغاية *

* يزعم ثانيًا . ان المشي المفعول لاجل الصحة في ظروفٍ غير محرّمة . ليس هو جيدًا ولا رديًا من جهة البتة . لان اكتساب الصحة هو غايةٌ مجردة . فهذا الفعل اذًا هو مجردٌ .

* اجيب منكرًا المقدمة . لانهُ اذا قصدنا الصلاح المستبين في ربح الصحة بالوسايط المرتبة . فالمشي يكون جيدًا ادبيًا . وان لم نقصد الصلاح البتة . فالمشي يكون رديًا . لانهُ فاقد الغاية الواجبه . لان اكتساب الصحة بوسايط مرتبة فهو امرٌ جيدٌ . لانهُ مادة المحبة الخصوصية . كما انهُ امرٌ جيدٌ هو الحصول على صحة القريب بوسايطٍ منظومة

لانهُ

لانهُ مادة محبة القريب . هكذا المحبة الخصوصية المرتبة هي فضيلةٌ . نظير محبة القريب *

* يزعم ثالثًا ان المشى لاجل التنزه المرتب . فهو مجردٌ . لان هذا التنزه ليس هو محرمًا ولا جيدًا . فاذًا الخ *

* اجيب منكرًا المقدمة . لانهُ اذا فهمنا بالتنزه اللذة . فالغاية هى رديةٌ لانها تنافى الطبيعة الناطقة . التى غايتها الخصوصية هى الجود . والصلاح . ولكن اذا فهمنا بالتنزه الرياضة وقصدنا الصلاح الذى يستبين فى تعزية الجسد . والروح . فالغاية تكون جيدةً . والفعل يُنسب الى المحبة الخصوصية ذات الفضيلة . التى يخصها ان تهتم بصحة الروح . والجسد بنوع مرتب . واذا لم نقصد ذلك فالفعل يكون رديًا . لانهُ فاقد الغاية الواجبة *

* يزعم رابعًا . ان من يمشى فقط . فبما ان المشى غير محرّم . ربما انهُ يصدر فعلًا مجردًا . و من جهة الغاية ايضًا . فاذًا الخ *

* اجيب منكرًا المقدمة لانها كاذبة . اذ تعيّن بدل الغاية ماليس بغاية . لان المشى الجايز الغير المحرم لا يمكن ان يكون غاية الفعل . بل شرطًا يزيل مانع الفعل فقط . مثلًا من يقول انا امشى لانى فاضى من الدرس . او لانهُ معى اجازة . فالاجازة مع فضاوة الدرس ليستا غاية . بل شرطًا يزيل مانع المشى . لان كل غاية فهى جيدةٌ حميدة . او لذيذة . ولهذا كلٌ يقدر ان يفعل ما يعجبهُ ويرضيه . ولكن هذا هوسبب اللذة . وتكون الغاية ردية *

* يزعم خامسًا . ان الافعال التى تصير بالخصوص لاجل فايدة

الطبيعة

الطبيعة بنوعٍ مرتب . كالاصطلا مثلاً . لاجل البرد . والمشي لاجل الهضم . الخ . فهي أفعالٌ ليست جيدةً ولاردية بنوعٍ من الانواع . فاذاً . الخ .

* اجيب منكرًا المقدمه . تلك الافعال تكون ردية . اذا لم تتجه نحوصلاحٍ ما . اقلهُ صلاح الاغتنا المرتب لاجل صحة الجسد . والا لكانت عادمة غايتها الواجبة لان الانسان يلتزم دايمًا ان يفعل بنوعٍ لايقٍ بطبيعتهِ الناطقة لانها ناطقة وعلى هذا المثال لايكون فعل لاجل غايةٍ تليق بالطبيعة الناطقة لانها ناطقة . اى لاجل غايةٍ حميدة . لان الصلاح ليس هو الّا ما كان لايقًا بالطبيعة الناطقة لانها ناطقة *

* يزعم سادسًا ان لذة الجسد او الروح المرتبة ليست ردية ادبيًا . فيمكن اذًا ان تكون غايةً جايزة *

* اجيب مميزًا المقدمه . اللذة الجايزة ليست ردية لانها موضوعٌ يُشتهى . مسلم . لانها غايةٌ تُشتهى لاجل ذاتها . منكر . فاللذة الجايزة المرتبة ليست رديةً لانها موضوعٌ . اى لانها تُحب وتُدرك . بل هي رديةٌ لانها غايةٌ اى لايجوز ان تُحب من الفاعل الناطق لاجل ذاتها . ولكن لاجل للغاية الحميدة فقط . ولهذا من يفعل لاجل اللذه فبدون ترتيب يفعل لانهُ يُبلبل نظام الاشيا المرتب من بارى الطبيعه . بوضعهِ الفعل لاجل اللذة . مع ان اللذة من ذات طبعها هي لاجل الفعل *

* يزعم سابعًا ان البارى قد بثّ في اشياءٍ كثيرة عذوبةً ولذاذةً .

مثلًا

مثلاً فى الزهور رايحةً. وفى الاطعمة عذوبةً. الخ. فالانسان اذاً لا يبلبل نظام الطبيعة بفعله فقط لاجل اللذة الجايزة بذاتها *

* اجيب مميزاً المقدمه. ان البارى قد بثّ فى اشياء كثيرة عذوبةً ولذاذةً. التى يقبلها الانسان كواسطةٍ. موجهاً اياها نحو الغاية الحميدة. مثلاً الى التنزه الجيد الذى به يحصل على اكثر استعدادٍ لتكميل وظيفته. مسلم. التى يقدمها لذاته كانها غايةٌ. وبها يستريح. انكر المقدمة. والنتيجة معًا. ان العذوبة والذاذة قد انبثتا فى الاشياء لتلذذ الانسان. ولكن لكى يستعملهما كواسطةٍ. لا لان يقدمهما لذاته كغايةٍ *

* اعتراض ثانى لو ان الانسان يلتزم دايمًا بان يفعل لاجل الغاية الحميدة. فلما وجدت الشريعة السامحة. والحال ان النتيجة كاذبة. فاذاً. الخ *

* اجيب مميزاً تابعة الكبرى. لما وجدت الشريعة السامحة بالغاية الردية. مسلم. نحو موضوع الفعل. منكر. نعم انهُ توجد شريعة تاذن ولكن ببعض موضوعاتٍ فقط. التى هى من ذاتها ليست جيدةً. ولا رديةً ادبيًا. ويمكن ان تُوجه الى غايةٍ حميدة. ولكن لا توجد شريعةٌ تاذن بغايةٍ ردية. لانهُ توجد شريعةٌ تامر الطبيعة الناطقة فى طلب الغاية الحميدة. فى جميع افعالها الاختيارية *

* يزعم اولاً ان وجدت وصيةٌ تامر بالعمل دايمًا لاجل الغاية الحميدة. لكانت اما طبيعية. اما وضعية. والحال ان الامرين لا يقالا. فاذاً. الخ *

* اجيب ناكرًا الصغرى. وقايلًا ان هذه الوصية فهي طبيعيةٌ. لان النور الطبيعي يعلن ان الانسان يلتزم دايمًا ان يفعل لاجل غايةٍ تليق بطبيعته الناطقة لانها ناطقة. والنتيجة لاجل الغاية الحميدة. التي وحدها تختص بالانسان لانهُ انسانٌ. وهذه الوصية فهي وضعيةٌ ايضًا. لان السيد المسيح قد حرّم كل فعلٍ بطالٍ ادبيًا او غير جيدٍ اذ قد اتضح جليًا. انهُ يجب ان نعطى جوابًا عن كل كلمةٍ بطالة. وباولى حجةٍ عن كل فعلٍ بطالٍ ادبيًا *

* يزعم ثانيًا. ان الوصية الطبيعة يجب ان تكون واضحة جليًا لجميع الاتقيا. والمعلمين. والحال ان هذه الوصية ليست هي واضحة عيانًا لجميع الاتقيا. والمعلمين. لان القديس بوناونتورا. وسكوتوس. وغيرهم كثيرون ينكرون هذا فاذًا وصيةٌ مثل هذه ليست طبيعيةً *

* اجيب مميزًا الكبرى. ان الوصية الطبيعية يجب ان تكون واضحةً للجميع. اذا كانت احدى المبادى الاولى. او يمكن نتجها بسهولةٍ عيانًا من هذه. مسلم. اذا لم تكن احدى المبادى الاولى ولا تُستنتج منها بسهولةٍ. انكر الكبرى. فوصية الفعل دايمًا لاجل غايةٍ حميدة ليست هي من البادى الاولى. ولا تُستنتج منها بسهولةٍ بينًا. اقلهُ نظرًا الى الجميع. ولو كانت محققة بالكفاية *

* يزعم ثالثًا. ان وجدت هذه الوصية فتكون اما موجبة. اما سالبة. والحال ان هذين الامرين لا يقالا. فاذًا. الخ

* اجيب ناكرًا الصغرى وقايلًا. ان هذه الوصية هي موجبةٌ.

لانها

لانها تلزم بفعل وضعى . وتشابه السالبة ايضًا . لمشا بهتنا الوصية الناهية عن الغاية الردية *

* يزعم رابعًا . ان هذه الوصية تلزم دايمًا ابدًا . فاذًا هى سالبة *

* اجيب انها لا تلزم دايمًا ابدًا مطلقًا . بل بالفرضية فقط . اى انها تلزم دايمًا كل دفعةٍ نفعل فى مادتها . اما الوصية السالبة فتلزم دايمًا ابدًا مطلقًا . فالوصية الموجبة تلزم دايمًا . وفى كل زمانٍ نضع فيه مادتها . مثلاً كل مرةٍ نتصرف مع والدينا . فنلتزم ان نتصرف معهم بكل واجبٍ . واكرامٍ واحترامٍ . ولهذا فالوصية الموجبة الفعل دايمًا لاجل غايةٍ صالحة . فانها تلزم فى كل فعلٍ اختيارى . بما ان هذه هى مادتها الخصوصية . ولكن لا تلزم فى كل وقتٍ يتجه به الفعل نحوها لاجل الغاية الحميدة . بل فى بدء الفعل فقط . وبالّا يصير مخالفًا فى مدة الفعل *

* يزعم خامسًا . ان وصية الفعل دايمًا لاجل الغاية الحميدة هى عامة . فهي اذًا من المبادى الاولى . ويجب ان تكون بيّنة للجميع *

* اجيب انها وصيةٌ عامة نظرًا الى الموضوع . بما ان موضوعها كل فعلٍ اختيارى ولكن لا نظرًا الى المبداء . لان وصايا الاداب الاخر لا تصدر منها *

* اعتراض ثالث ان من يجهل معذورٌ وصية الفعل دايمًا لاجل الغاية الحميدة . فانه لا يخطى . خاصةً اذا لم يفعل شيًا ما جايزًا لاجل الغاية الحميدة . فتوجد اذًا افعالٌ مجردة *

* اجيب مميزًا . انهُ توجد افعالٌ مجردةٌ بالفردية عرضيًا . مسلم . من ذاتها . ومن قبل جوهرها . مُنكر . من يجهل بعذرٍ وصية الفعل لاجل الغاية الحميدة وضعيًا . فلا يخطي باهماله الغاية الحميدة . لانهُ يُعذر لاجل الجهل المعذور . ولهذا يكون فعلهُ هذا مجردًا . او بالحري غير مذموم . او عرضيًا فقط نظرًا الى الجهل المعذور . اذا الفعل لم يفسد من غير جهة . ولعمري ان هذه الافعال هي رديةٌ لانها فاقدة الغاية الواجبه . ولكن شرها لا يُحسب على الفاعل لجهله المعذور . والكلام هنا فهو عن الافعال الاختيارية حسب ذاتها *

* اعتراض رابع . انهُ يوجد اهمالٌ مجردٌ اختياريٌ بالفردية . فاذًا والفعل ايضًا *

* اثبت المقدمة ان اهمال الشور . او المشي المُشار بهِ ليس هو جيدًا . ولا رديًا ادبيًا . فاذًا هو مجردٌ *

* اجيب مميزًا المقدمة . اهمال الشور ليس هو جيدًا . ولا رديًا من قبل الموضوع . مسلم . من قبل الغاية . انكر المقدمة والنتيجة معًا . فاهمال الشور هو مجردٌ من قبل الموضوع . لان الموضوع لم يُومر . ولكنهُ جيدٌ . او رديٌ من قبل الغاية . لانهُ ان صار لاجل غايةٍ حميدة . فيكون جيدًا . وان صار لاجل غايةٍ ردية . فيكون رديًا . لا كانَّهُ اهمالُ شيءٍ يُشار بهِ فقط . بل لانهُ اهمالٌ لاجل غايةٍ محرَّمة . وليست حميدةً . مثلًا من اهمل القداس في يوم شغلٍ . فلا يخطي بالخصوص لانهُ اهمل القداس . بل لانهُ اهملهُ لاجل غايةٍ ردية .

لاجل

لاجل الكسل مثلاً والفجر . اوليكمّل هواهُ . لانهُ اذا اهملهُ لاجل غايةٍ حميدة . كمن يساعد مريضًا . فاهمال القداس حينيذٍ يكون جيدًا *

* اعتراض خامس . انهُ توجد بعض افعالٍ التى ليست هي ذات استحقاقٍ . ولاعدمه . فاذًا توجد افعالٌ مجردة *

* اجيب منكرًا النتيجة . لان الفعل لكى يكون مستحقًا الحيوة الابدية فلا يكفى ان يصير جيدًا وحميدًا ادبيًا . بل يجب ان يصير لاجل سببٍ فايق الطبيعة . وفى حال النعمة *

* اعتراض سادس . ان مجمع كوستنسا قد حرم مقولة حنا هوس هذه ۞ ان الافعال البشرية باسرها . اما صالحة اما طالحة ۞ فاذًا يوجد التجرد *

* اجيب انهُ حرم القول ان الافعال البشرية باسرها اما صالحة اما طالحة من جهة الموضوع . لا من جهة الغاية . لان المجمع قد حرم هذه المقولة حسب راى ذاك الاراتيكى لاجل السبب المورد منهُ فقط . اى الصادر من جهة الموضوع . والفاعل . لانهُ كان يقول . ان كلما يفعلهُ الخاطى فهو خطيةٌ . وكلما يفعلهُ الفاضل فهو فضيلةٌ . كما يتضح جليًا من هذه المقولة التامة المورَدة فى هذه الكلمات ۞ ان تقسيم الافعال البشرية هو . اما ان تكون ذات فضيلةٍ . اما ذات رذيلةٍ . لان الانسان اذا كان شريرًا . و فعل شيًا . فيفعل شرًا . واذا كان فاضلاً . وفعل شيًا . فيفعل فضيلةً . لانهُ كما ان الرذيلة التى تُدعى اثمٌ . ام

خطا

خطاءٌ مميتٌ . تفسد كل افعال الانسان الشرير . هكذا الفضيلة فانها تحيي كل افعال الانسان الفاضل *

* الفصل السادس *

في هل ان الافعال الخارجة لها صلاحٌ او شرٌ وضعي

* اقول ان البعض من الافعال الخارجة لها صلاحٌ باطنٌ. والبعض لها شرٌ باطنٌ . والبعض فاقدة الامرين *

* اثبت ذلك لان البعض لها من ذاتها مطابقةٌ ومناسبةٌ للطبيعة الناطقة . ولهذا يمكن ان يُشتهوا منها . ويُستعملوا كوفاء الدين. والبعض تضادّ وتنافي الطبيعه الناطقه . ولهذا لا يمكن ان يُشتهوا منها . او يُستعملوا الا بقباحة فظيعه . كالسرقه والتجديف الخ . والبعض فاقدة الامرين . كالمشي الخ . ولهذا تُقال افعالٌ مجردة من قِبل الموضوع *

* الفصل السابع *

في هل ان الفعل الخارج يزيد جودة الفعل الباطن اوشرهُ صوريًا

* اقول ان الفعل الخارج لا يزيد بذاته جودة الفعل الباطن . اوشرهُ صوريًا . الذي يومُرمنهُ بالكفاية . اثبت ذلك اولاً من الكتاب المقدس ۞ لانك فعلت هذا . ولم تشفق لاجلي على ابنك الوحيد. لاباركنك تبريكًا ۞ تكوين ٢٢ ۞ مَن نظر الى امراة ليشتهيها فقد زنى بها في قلبه ۞ متى ٥ * حيث ان الارادة الكافية تُحسب كالفعل.

وتستحق

وتستحق من ذاتها المديح والثواب . ان كانت جيدةً . اوالمذمة والقصاص ان كانت ردية * ثانيًا من القديس اغستينوس في تفسيره المزمور السابع والخمسين ۞ كلما تريدهُ ولاتقدر عليه يحسبهُ الله عليك وفي الكتاب الثاني عن الاختيار ۞ اذا لم تحصل للواحد استطاعةٌ لمضاجعة امراةٍ اجنبية . ولكنهُ على نوعٍ تام يشتهيها . وان سنحت لهُ الفرصة لفعل ذلك . فليس هواقل ذنبًا مما لويكون قد اقتنص بذات الفعل نفسهِ ۞ ثالثًا اثبت ذلك ببرهانين اولهما * لان الفعل الخارج ليس هو من ذاتهِ اهلًا للاستحقاق وعدمه . متميزًا عن الفعل الباطن . اذ لاحرية لهُ . ولاعلة اختيار متميزة عن حرية الفعل الباطن . الذي يُومر منهُ . بما انهُ يصدر ذاتيًا عن قوةٍ اضطرارية . وليس هومطلقًا الا لانهُ يُومر من الفعل الباطن * البرهان الثاني . لان الفعل الباطن هو كافي . ولولم يوضع الفعل الخارج . ولهذا السبب لايُوضع لانهُ فاقد قوة وضعهِ ثم انهُ لايُوضع لانهُ كرهيٌّ بالكلية . وما هو كرهيٌّ فلايستحق المديح والثواب . ولا المذمة والقصاص . كقول القديس توما *

* اعتراض اول ان من يحتمل الشهادة . فانهُ يستحق امام الله اكثر ممن يرغبها بقدر مكنتهِ .

* اجيب منكرًا ذلك . لانهُ اذا استمر على تلك النية فيكون كمن قد احتملها حقًا *

* يزعم ان من يحتمل الشهادة حقًا . فانهُ يربح النعمة المبررة . والمجد

والمجد اكثر ممن يرغب بالكفاية احتمالها . ولم يحتمل . فاذًا

* اجيب منكرًا النتيجة . لان الشاهد ينال زيادة النعمة . والمجد بواسطة الفعل المفعول للشهادة فقط . او ربما لاجل انعام خصوصي موهوب لفعل الشهادة الخارج . ولهذا فعل الشهادة الخارج فانهُ يفيد حقًا . اكثر من النية الكافية فقط . ولكن هذا يحدث عرضيًا . او من قبل الانعام . لامن ذات الشي *

* اعتراض ثاني ان الفعلين الباطن . والخارج . يحرَّمان بوصيتين متميزتين . فالخارج بالوصية السادسة . لاتزني . والباطن بالتاسعة . لاتشتهي *

* اجيب ان هاتين الوصيتين لاتختلفان بالحصر والتدقيق . لانهما تنهيان عن شيء واحد بعينهِ . بهذا الفرق . وهو ان الوصية السادسة تحرّم صريحًا الفعل الخارج . ومضمرًا الباطن . اما التاسعة فتحرّم صريحًا الباطن . ومضمرًا الخارج *

* اعتراض ثالث . اذا لم يزد الفعل الخارج بذاتهِ شر الفعل الباطن . لما كان الانسان ملتزمًا بالاعتراف بالفعل الخارج . فالنتيجة كاذبة . فاذًا الخ *

* اجيب منكرًا تابعة الكبرى . وذلك لان الفعل الخارج يقيم مع الفعل الباطن فعلًا واحدًا . ادبيًا تامًا . وخطيةً واحدةً كليةً . ثانيًا لانهُ بدون الاعتراف بالفعل الخارج . لاتتضح جليًا صفة الفعل الباطن . وقباحتهُ ومداومتهُ الخ . ولايستبين بالكفاية كل ثقلهِ .

ثقله. ولعمرى ان الفعل الخارج يقع تحت الشك . والحرم . والرباط . والرد وغير الزامات. التى الفعل الباطن صرفًا هو ناج منها . ولهذا بدون ايضاح الفعل الخارج . لايقدر المعرّف ان يميز جليًا حال المعترف . والزاماته. وكيفية وضع القانون والنتيجة لا يمكنه ان يكمّل وظيفته كما يجب *

* اعتراض رابع ان هذا الراى يعدم الاجتهاد والاعتنا بالافعال الصالحة الخارجة . ويزيل الخوف وتجنب الافعال الردية الخارجة *

* اجيب منكرًا ذلك . لانه اذا لم تُمارس الافعال الخارجة الجيدة متى سنحت الفرصة . فالفعل الباطن حينيذٍ لايكون كافيًا . بل مُرادًا فقط . ولااستحقاق له كما للارادة الفعّالة . ولعمرى ان الفعل الخارج الجيد غالبًا يزيد الاستحقاق عرضيًا . ومرارًا كثيرة يُومر من الله كفعل الرحمة . والفعل الردى الخارج فيحرّم من الله . وغالبًا يزيد شر الفعل الباطن عرضيًا . ثم ان الفعل الخارج يصدر فوايدًا جزيلية ان كان جيدًا. كالمثل الصالح. اوالنعمة كالسرّ والشهادة . واذا كان رديًا . فانه يورد اضرارًا كثيرةً . كالشك . والاهانة . والزام الرد . ويقع تحت الحرم . والقصاص الخ *

* اقول ثانيًا . ان الفعل الخارج يزيد غالبًا عرضيًا . او سببيًا جودةً او شرًا للفعل الباطن . المامور منهُ .

* اثبت ذلك لانه غالبًا يكون سببًا الذى لاجله تزيد جودة الفعل الباطن او شره. او انه يستمر اكثر او يتضاعف. لان الفعل

 الباطن

الباطن يعتبر فى التكميل حسب الصعوبة اواللذة الناتجة عن الفعل الخارج . اما انه يستمر اكثر لاجل طولة الزمان الضرورى لتكميل الفعل الخارج . او لاجل الامرين يجب غالبًا ان يتكرر.

تمت المقالة الاولى فى الافعال البشرية . و تتلوها المقالة الثانية فى الضمير*

* المقالةُ الثانية فى الضمير *

وفيها اربعة فصول

اعلم ان الضمير هو حكمٌ موضحٌ بالخصوص ما هو جايزٌ . وما هو غير جايز . وهل يجب ان يُفعل كخير . او يترك كشر . او هو فعلٌ يحكم به العقل على شيء ما فى الحال هل انهُ جايزٌ . او غير جايز . يُفعل كخير . او يترك كشر . ولهذا يُدعى الحكم العمليّ استعمالاً . او العمليّ اخيرًا . وذلك لكى يتميز من الحكم العام . الذى ليس هو العمليّ اخيرًا . بل يحكم به العقل على شيء بالعموم . مجردًا اياهُ من الظروف الخصوصية . كجايز . وغير جايز . مثلاً فعل الزنا غير جايز . فالضمير يلتفت نحو الفعل بمفرده . اى انهُ يتاملهُ مع كل ظروفه .

* ولهذا فالضمير يتميز من الملكة . لانها فعلٌ منغرسٌ . او هى معرفةٌ حاليةٌ لمبادى الاداب الاولى . مثلاً الخير يُفعل . والشر يُرذل . والله يُحب ويُعبد . ما لا تريد ان يُفعل بك . لا تفعلهُ بغيرك . كلٌّ يُعطى ما يخصهُ . الخ . اما الضمير فهو حكمٌ يضع مبداءً ادبيًا لفعلٍ خصوصى . مثلاً لا يجوز ايصال الضرر لهذا الانسان .

* فالضمير يُقسم الى حقيقي او مستقيم . والى مضل . والى صادق . وغير صادق . والى امين . والى مشكك . ومتسع . والى مسجس . ومرتاب . ولو ان هذه جميعها ليست بضما ير حقيقية *

الفصل الاول

فى الضمير الحقيقي او المستقيم وفى المضل والمسجس

وفيه اربعة سوالات

* اعلم ان الضمير الحقيقي او المستقيم . هو الذى يعلن شيًا ما بالافراد انهُ جايزٌ اوغير جايز . خيرًا ام شرًا . وانهُ هكذا هو بذاته حقًا . اما الضمير المضل الكاذب فهو الذى يعلن شيًا ما انهُ جايزٌ او غير جايز . خيرًا ام شرًا . مع انهُ ليس هو هكذا فى ذاته حقًا . وهذا فعلى نوعين . الواحد مضلٌ بجهل مذموم . او انهُ صادرٌ عن غلط تمكن . وتلزم ازالتهُ . واخر مضلٌ بجهل معذور . او انهُ صادرٌ عن غلط لاتمكن . او لا تلزم ازالتهُ *

* السول الاول فى هل يلزمنا اتباع الضمير الحقيقي المستقيم المعلن شيًا ما انهُ مامورٌ . او ممنوعٌ *

* اجيب مثبتًا ذلك . لانهُ يعلن وجوب فعل . اوترك شيء الذى تامر الشريعة الازلية بفعله . او بتركه حالاً . وفى ظروف كذا . ولهذا من يفعل ضد الضمير المستقيم . فانهُ يخطى اذيفعل ضد الشريعة الالهية . المعلنة من العقل النطقى *

* ولكن هل ان الضمير المستقيم الحقيقي يجب ان يُدعى قاعدة قريبة للافعال البشرية . او انهُ اعلان كذا قاعدة فقط . التى هى شريعةٌ او وصيةٌ ولا تُنسب الى العمل *

السوال

* السوال الثانى فى ما هي الخطية الصادرة من الفعل ضد الضمير المضل *

* اجيب اولاً ان الفعل. او الترك ضد الضمير المضل المعذور. او المذموم المعلن ان ذاك الشى غير جايز. فهو دايماً خطاء . ولو كان فى ذاته جايزاً . وهذا راى جمهور المعلمين . ويتضح جليًا اولاً من قول بولس الرسول الى رومية ١٤ ۞ فمن يميز * اى فيما بين الاطعمة زاعماً بغلط ان بعض اشياء هي حتى الان محرّمةٌ من الله * ان اكل فانهُ يخطى. لانهُ ليس من الايمان. فكل شىء لا ينشو من الايمان. فهو خطيةٌ ۞ كما فسروا الابا والمجمع الترانى الرابع ويتضح ايضًا من الشهادة نفسها . بان كل فعل او ترك ليس هو من اعلان الضمير او من الاقناع انهُ جايزٌ فهو خطاءٌ والحال ان كل فعل او ترك يكون ضد الضمير المستقيم او المضل فلا يكون من الاقناع انهُ جايزٌ. فاذاً هو خطاءٌ* ثانيًا من الراس عن الرد والنهب ۞ كل شىء يصير ضد الضمير فيحدر الى جهنم ۞ ثالثًا ان من يفعل ضد الضمير المضل فانهُ يريد الخطاء. معما يريد الفعل . او الترك المظنون منهُ انهُ خطاءٌ .٠ لانهُ اذا سلمنا بان كذا موضوعًا ليس هو غير جايز. بل انهُ جايزٌ. ولكن الارادة بقبولها ترتضى بالموضوع المقدم لها كردى . وفى الموضوع الردى . لان موضوع الارادة يكون اما جيدًا . اما رديًا. ولكن لا كيفما كان. بل حسبما يقدم من العقل . فهذا حسب مكنته يقبل مايظنهُ شرًا . و من يفعل شيًا من ذاته جيدًا . ظانًا به شرًا . فيستبين انهُ يريد الشر. كان الفعل هو من ذاته ردى. اذ لم يمتنع عنهُ مع استبانته لهُ انهُ ردى . فاذاً يخطى *

ولهذا

* ولهذا من يفعل ضد الضمير. فيخطى ضد الشريعة الالهية الطبيعية. الناهية عن كل قبولٍ. وميلٍ نحو ما يُظن انهُ شرٌ. ولو كان بالغلط ۞

* اجيب ثانيًا. ان الخطية التى تصدر من الفعل ضد الضمير المضل. فلها النوع. والثقل نفسهُ. الذى يظنهُ الواحد بغلطٍ انهُ يوجد فى فعلهِ. او تركهِ. وهذا راى جمهور المعلمين. لانهُ ارتضى بالموضوع الذى عرف انهُ موجودٌ فيهِ كذا نوعًا من الشر وثقلهِ. وهكذا اراد اقلهُ مضمرًا. نوع الشر. وثقلهُ المقدم لهُ من العقل. ولهُ ميلٌ نحو خطيةٍ ذات نوعٍ وثقلٍ كذا. لان الارادة تنعطف نحو الشر كما يُفهم. و بالتالى انهُ اراد الخطاء. كما اعلن لهُ الضمير. ولهذا فانهُ يخطى خطاءً مميتًا ضد القناعة. من يظن بغلطٍ ان اليوم الفلانى صومًا ولم يصم. ويخطى ضد العدل من لايرد ما يظنهُ بغلطٍ انهُ ليس هو لهُ. ويخطى ضد المحبة من يظن بغلط انهُ ملزومٌ ان يكذب ليحفظ حيوة القريب. ولم يكذب. وقس على ذلك. ما لم يزيل بفطنةٍ هذا الضمير المضل *

* اعلم انهُ ولو ان الذى يفعل ضد الضمير المضل يخطى كمن يفعل ضد الضمير المستقيم. فمع ذلك لا يسقط تحت القصاصات البشرية. او الرباطات الكنايسية. لان هذه لا تحسب الاعلى تجاوز الشريعة حقًا. لا ظنًا. ولهذا لا يسقط فى الحرم من يفعل شيًا ظانًا بهِ غلطًا انهُ محرّمٌ تحت قصاصٍ كذا. ولا من يضرب علمانيًا ظانًا بهِ كنايسيًا *

اجيب

* اجيب ثالثًا. ان من يفعل شيًا ظانًا بغلطٍ انهُ غير جايز. ولم يميز هل هو خطاءٌ عرضيٌّ. ام مميتٌ فيخطي خطاءً مميتًا. اولًا لانهُ ارتضى بالموضوع ولو كان شرًا مميتًا. وهكذا ارادهُ اقلهُ مضمرًا. ولهذا فيخطي خطاءً مميتًا. ثانيًا لانهُ وضع ذاتهُ ادبيًا في خطر الخطاء المميت نظرًا الى فهمهِ. كقول ازور والاخرين. وان فهم الخطية بالجنس فقط. لا بالنوع. فيخطي حينيذٍ ضد محبة الله. ومحبة ذاتهِ الناهية عن كل خطاء. لانهُ اهانةٌ لله. وضررٌ للخاطي *

* السوال الثالث في هل يجوز الفعل بحسب الضمير المضل.

* اجيب اولًا انهُ اذا كان مضلًا بجهلٍ معذورٍ. ليس انهُ يجوز اتباعهُ فقط. بما ان الجهل المعذور يعفي من الخطاء. ويزيل كل اختيارٍ نحو الشر. بل نلتزم باقتفايهِ ايضًا في الاشياء. التي يعلن انها مامورةٌ. او منهيةٌ. والّا بما ان ازالتهُ لا تمكن. فان عملنا ضدهُ فنخطي كما قلت. ولكن هذه ليست هي قاعدةٌ من قواعد الاداب. ولا تلزم حقًا. اذ ليس هو اعلان شريعة حقيقية. بل نلتزم باتباعهِ. اذ لا يمكننا على غير نوعٍ النجاة من الخطاء. لان ازالتهُ لا تمكن. ولهذا لا يجوز الفعل ضدهُ *

* ربما تقول انهُ لهذا السبب يحدث ان الواحد يخطي بالضرورة. مثلًا. من يخدم مريضًا في يوم عيدٍ. ظانًا بجهلٍ معذورٍ انهُ يخطي اذا فات القداس. او ترك المريض. ولا يمكنهُ حينيذٍ ازالة هذا الشك. او ايهما يفعل. فيفعل ضد الضمير. وهكذا بالضرورة يخطي *

اجيب

* اجيب انهُ في هذا الحال لا يكون مطلقًا ادبيًا. ولذلك لا يخطى اذا اختار ما يظنهُ اقل شرًا. لانهُ ولو امكنهُ ان يختار احدى الامرين. فمع ذلك ليس هو مطلقًا بالّا يفعل ضد الضمير. اذ يرى الزلة في كلا الامرين. ولكن لكي تُحسب الزلة يجب ان توجد الحرية . التي بها يُحاد عن الزلة *

* اجيب ثانيًا انهُ لا يجوز ابدًا الفعل حسب الضمير المضل المعلن بجهلٍ مذموم. شيًا ما انهُ جايزٌ. لان الشي الغير الجايز يُفعل بذنبٍ مع جهلٍ مذمومٍ. ولانهُ اختياريٌ فلا يعذر من الخطاء . وما يُفعل بهِ فيكون اقلهُ اختياريًا مجازًا. ولا يجوز الفعل ضدهُ كما قلنا . ولكن تلزم ازالتهُ. ولهذا يخطى منْ يظن بغلطٍ مذمومٍ . انهُ ملزومٌ ان يسرق ليسعف فقيرًا ليس حاصلًا في الضرورة الكلية. واذا سرق فانهُ يخطى ضد العدل. لان السرقة محرمة. وهي لهُ اختيارية كالشرفي علتهِ اي في التهاون عن فحص حقيقة الامر. وان لم يسرق فانهُ يخطى ضد المحبة. لانهُ لم يفعل ما ظنهُ انهُ مامورٌ بهِ من شريعة المحبة. ولهذا يلزمهُ ان يزيل ضميرًا مثل هذا بفطنةٍ . ويتامل الامر حسب ثقلهِ . ويستشير اناسًا اتقيا صالحين . ويقتدي بعمل خايف الله الخ * واذا لم يمكنهُ ان يزيل الغلط . والفعل يكون لازمًا. مثلًا. اذا لم يمكنهُ ان يهتدي الى الحق . ولا يوجد خبيرٌ كي يستشيرهُ. فيلزمهُ حينيذٍ ان يصلي ويبرز فعل الندامة عن خطية الجهل الاولى . ويختار الجهة التي يظنها اقل شرًا . وهكذا يُعذر من زلةٍ اخرى . لان الغلط المذموم حينيذٍ يصير معذورًا. وكرهيًا . بما ان علتهُ قد تراجعت

ويعمل

ويعمل كل جهده ليلا يخطى . ولكن يلزمه بان يعوّض الضرر الناتج. لان اصلاح الزلة لا يفعل بان علة الضرر لاتكون قد وضعت بحرية. وكانّ الضرر لم يكن قد صدر منها . ولهذا لا يعفى من الزام الرد المتحد ضرورةً مع الاسية المضرة *

* السؤال الرابع فى ما هو الضمير المشكك *

* اجيب انهُ حكمٌ عمليٌ موضحٌ ان فعل الشى او تركهُ هو خطاءٌ. مثلًا. ان كذبت لدفع القتل. ام لم تكذب. ولان هذا الحكم هو مضلٌ . فيجب اقصايه. لان كلًا يلتزم باستعمال الوسايط الضرورية لدفع ما يظن انهُ يغيظ الله . وان لم يمكن دفعهُ. فليحذر من الزلة بانتخا به الاقل شرًا . كالكذب فى المثل السابق . لانهُ كقول الناموس . ان من يفعل ما فى مكنته ليتجنب الخطاء . فلا يخطى . لانك اذا اخترت ما هو مستبينٌ لديك اكثر شرًا . فتخطى حسب كمية التعدى المفهوم منك . لانك بحرية اخترت التعدى . وان ظهرا الامران انهما شران متساويان. فلا تخطى اذا اخترت احديهما. لانك عادم الحرية الكافية للخطاء . ولهذا لا يخطى من كان محبوسًا وظن انهُ يخطى لتركه القداس . الذى يروم سماعهُ. ولكن لايمكنهُ . لان هذا الترك ليس هو اختياريًا لهُ . ولا مطلقًا *

* الفصل الثانى *

فى الضمير الصادق والمرتاب وفيه اربعة سوالات

* اعلم ان الضمير الصادق هو فعلٌ يحكم به العقل بتمييز وثبات . وبدون شك . وخوف الغلط اقلهُ عقليًا . على شىء ما

انهُ جايزٌ او غير جايز. اما المرتاب فهو فعلٌ يحكم به العقل على شيء ما انهُ جايزٌ. او غير جايز. هكذا حتى انهُ يحكم ايضًا ربما انهُ بالخلاف . قلت بتمييز. لان الصدق يطلب شيين. اى التمييز. وثبات الاتحاد. والثبات بلا اتحاد. ليس هو صدقًا بل جسارةً. ولهذا فالضمير الصادق يجب ان ينفي كل شك عقلي . وخوف ضدي . والا فليس لهُ ثبات تمييزي *

* السوال الاول في هل يُطلب لتجنب الخطاء حكمٌ صادقٌ عن جودة جواز الفعل او تركه *

* اجيب انهُ يُطلب حكمٌ مثل هذا صادقٌ . اقلهُ صدقًا ادبيًا . الذي به يُرفع الشك وخوف الخطاء اقلهُ عقليًا هذا راى جمهور المعلمين . وربما لا احد يضادّهُ *

* اثبت ذلك اولاً من سفر الحكمة ٣٧ ۞ قبل كل افعالك فليسبقك القول الصادق . وقبل كل عمل الشور الثابت ۞ اى حكمٌ عقليٌ ثابتٌ عن جودة الفعل الذي ينتخب . وكقول الرسول ۞ كل شيء لا يكون من الايمان فهو خطيةٌ ۞ روميه ١٤ * فبالايمان يفهم تصديقًا ما *

* ثانيًا لان الضمير المستقيم . هو فعل الفهم . الذي يجب ان يكون صادقًا عن الحق اقلهُ ادبيًا . بما ان الفهم هو قوةٌ عقلية . وكقول اريستوتاليس هو ملكةٌ فعّالة نوجه العقل باستقامة نحوَ تلك الاشياء . التي هي جيدةٌ للانسان او رديةٌ . ليرذل هذه ويقبل تلك *

ثالثًا

* ثالثًا ان من يفعل بدون حكم صادق. فيسلم افعاله لقواعد معوجة. ويكون في خوفٍ عقلي من الخطاء نظرًا الى فهمهِ ويطرح ذاته في خطر الخطاء صوريًا واحتسابيًا *

* رابعًا كقول تيريللوس · ان كل من يفعل. فلكي يُعذر من الخطاء فيجب عليهِ ان يفعل بنيّةٍ سليمة. لان ما ليس هو من الايمان فهو خطية. والحال انهُ لا توجد نيةٌ سليمة. او كافية للعذر من الخطاء. التي لا تصير الانسان الفاعل انهُ يتحقق اقلهُ ادبيًا بانهُ لا يخطي. لانهُ اذا كانت النية او الاقناع نفسهُ بعدم الخطاء امينًا فقط. فهذه النيّة مع الاقناع والشي نفسهُ فانهم يُغشوا. والانسان ليس بالصدق فقط بل ولو حكم بكل طاقتهِ فيقدر ان يخطي ايضًا. لان كل ظن امين عن الموضوع العتيد لا صدقًا فقط. بل وحسب اعتبار الفاعل ايضًا. يمكن ان يُزغل. ولهذا هو غير ممكنٍ ان الانسان الفاعل بنيّةٍ سليمة. او بنيّةٍ كافية لجودة الفعل. اما صدقًا. اما حسب اعتبارهِ الخاص. يمكنهُ ان يخطي. فلا يمكن اذًا ان النيّة السليمة. او الظن الكافي لجودة الفعل. يكون حكمًا امينًا فقط. بل من لازم الضرورة ان يحكم صدقًا. اقلهُ ادبيًا. بان الفعل الذي يبرزهُ. ليس هو خطيةٌ *

* السوال الثاني في ما هو الشك وعلى كم نوع *

* اجيب ان الشك هو توقف القبول. والرفض فيما بين امرين لاسبابٍ امينة بالسوى من الجهتين. قلت لاسباب. لان الشك المدعو سلبيًا. القايم بتوقف العقل فيما بين جهتي التناقض لنقص الاسباب

الاسباب من الجهتين. بالحقيقة ليس هو شكًا. بل جهلًا . وغشمًا .
ومتى مال العقل منعطفًا نحو جهة اكثر من الاخرى . ولكن
بدون قبول . فيدعى حينيذ تشخصًا . ومن هنا يتضح اولًا . ان
الشك يختلف عن الظن . لاننا بالظن نقبل جهة واحدة . اما
بالشك فيستمر العقل متوقفًا فيما بين القبول والرفض . ثانيًا لان
الضمير المشكك ليس هو بالحقيقة ضميرًا . اذ الشك ليس هو قضاء.
اوحكمًا عمليًا . بل هو توقف الحكم عن جودة الفعل او شره *

* اجيب ثانيًا . ان الشك يقسم الى نوعين . شك ناموسي .
وشك فعلى . فالشك الناموسي هو شك فى الشريعة . او فى الالزام .
او الاستطاعة على الفعل شرعيًا . وهذا لعلى نوعين . اى نظريًا او
عموميًا وبه يشك بالعموم هل ان هذا الشى هو جايز او منهي عنه. ثم
عمليًا او خصوصيًا . وبه يشك هل ان هذا الفعل بالخصوص مع كل
ظروفه هو جايز ام لا . مثلًا من يشك فى هل ان هذا العهد الذى
يريد ان يصنعه هو جايز مع ظروف كذا . اما الشك الفعلى فهو شك
فى فعل ما . مثلًا اذا شكيت فى هل انك وفيت ذاك الدين . او ان
هذا الشخص هو قرابة ام لا . هل ان هذه المواكيل هي لحوم الخ .
ومرارًا كثيرة يصدر من الشك الفعلى الشك الشرعي . مثلًا من
يشك فى هل نذر شيًا ما . ثم يشك ايضًا فى هل انه يلتزم مع هذا
الشك بوفايه *

* السوال الثالث فى هل هو خطية فعل الشى او تركه . مع
الشك فى شر الفعل الواجب فعله او تركه *

اجيب

* اجيب انهُ خطيةٌ بنوع وثقل الخطية نفسها . التى يُشك بها . ولو كان ذاك الشى هو بذاته جايزًا كقول الرسول ۞ كل شىءٍ ليس هو من الايمان * اى من الاقناع انهُ جايزٌ * فهو خطيةٌ ۞ والحال ان الفعل . او الترك . الذى يصير مع الشك فى شر الفعل . ليس هو من الايمان او الاقناع بانهُ جايزٌ . كما هو واضح . فاذًا هو خطيةٌ * ثانيًا الفاعل بشك يرتضى اقلهُ مضمرًا بشر الخطية التى يشك بها . لانهُ يرتضى بالفعل سويةً ان كان خطيةً ام لا * ثالثًا من يضع ذاتهُ فى خطر الخطاء ادبيًا يخطى بنوع ثقل الخطية ذاتها . التى يضع ذاتهُ فى خطرها . كقول الحكيم ٣٠٣ ۞ من يحب الخطر يباد فيهِ ۞ والحال ان من يفعل مع شك . يضع ذاتهُ فى خطر فعل الخطية . التى يشك بها . ويروم هذا الخطر ويختارهُ . لانهُ يفعل ما هو ممكنٌ ان يكون فى ذاتهِ جايزًا . وغير جايز . ولا لهُ روية محدودةٌ . بان فعلهُ هذا جايزٌ . اكثر مما غير جايز . وهذا ذاتهُ عرفهُ الوثنيون انفسهم بالنور الطبيعى فقط . اذ قال توليوس فى كتابهِ عن الوظايف ۞ بالصواب امروا اوليك . الذين نهوا عن فعل الشى المشكوك بهِ . هل هو جيدٌ . ام ردىٌ ۞

* السوال الرابع فى كيف يجب ان يتكون الضمير مع الشكوك .

* اجيب انهُ يلتزم كل واحد . اولاً ان يستعمل الحرص الواجب . والاجتهاد الممكن لوجود الحق عن ثقل الامر . وظروفهِ . وحالة الشخص . وكيفية المكان . طالبًا من الله ومتضرعًا اليهِ . ومنقيًا قلبهُ بفعل الندامة . تاركًا كل ميل ردىٍ . كابحًا الشهوات التى تعمى

القوى

القوى العقلية . مستشيرًا اناسًا حكما . فقها . مقتديًا بسيرة الابرار الاتقيا . فاحصًا اسباب الامر نفسه عن ثقل المادة . حبًا بالحق . لانه كما ان كلًا يلتزم من ذات الوصية . بان يفعل بافراز وفطنة ليحيد عن الخطاء . هكذا يلتزم ايضًا بان يفحص عن الحق بكل حرص واجتهاد . ليلا يفعل بجهل . ويطوح ذاته في خطر الخطاء * ثانيًا فبعد استعماله الحرص الواجب . ينبغي له ان يجدد ذاته لا بالميل فقط . بل بافراز وفطنة . والّا لوضع ذاته في خطر الخطاء . لان الارادة هي قوة عميا . ويجب ان تُقاد بفطنة العقل * ثالثًا اذا كان الايقان متساويًا في كلا الامرين . اولم يستبين انه سببٌ ثقيلٌ . فيلتزم باتباع الجهة الايمن . اي التي من اتباعها لا يحدث خطر الفعل ضد شريعة ما حسب قواعد الناموس . لان في الشك يجب اتباع الجهة الايمن . والّا لوضع ذاته في خطر الخطاء . ويجوز له ايضًا اتباع الجهة التي هي اقل ثباتًا . ولكن اذا كانت اكثر امنًا من الاخرى . كما سوف نبيّن *

* الفصل الثالث *

في الضمير الموسوس وفيه اربعة سوالات

* السوال الاول في ما هو الوسواس . جواب ان الوسواس هو توهم الخطاء حيث ليس خطاء . يصدر من اسباب زهيدة جدًا . وغالبًا تصغرّ النفس . اوهو فعلٌ يحكم به العقل بسجس . لاجل اسباب زهيدة لا اعتبار لها . على شيء ما هل مامورٌ به . اومنهي عنه . اما الضمير المتسع فبالضد . لانه فعلٌ يحكم به العقل لاجل اسباب زهيدة غير كافية . على شيء ما هل انه جايزٌ . وجيدٌ ايضًا *

السوال

* السوال الثانى فى ما هى اسباب الوسواس * جواب ان اسباب الوسواس هى الحزن . والفزع . وضعف العقل . والمخيلة . من قبل الامراض . او من قبل الاصوام . والاسهار الغير المرتبة . او من الجهل والكبريا . او من قلة ثبات العقل . وحماقته . وصغر النفس . ونجر القلب الصادر عن فزع باطل . ومن قبل معاشرة المسجسين . وتجاريب الشيطان . الذى يقصد ان يصد الانسان عن الخير الروحى . ويرهبه مبعدًا اياه عن الكمال . والخلاص . كانه امرٌ صعبٌ جدًا . غير ممكن ويصير الانسان عاجزًا عن تكميل الافعال المسدية مجدًا لله ونفعًا للقريب *

* السوال الثالث فى ما هى الادوية التى تضادّ الوسواس * جواب هذه التى تعين من المعلمين اولًا مداومة الصلوة وباقى افعال الصلاح . سيما فعل التواضع . ومحبة الله والاتكال عليه الخ * ثانيًا الاجتهاد فى الابتعاد من الخطاء الواضح . ان كان عرضيًا او مميتًا * ثالثًا كما يعلم القديس اغستينوس . الاقتدا بسيرة الابرار الاتقيا * رابعًا ان يقتفى فى كل شى شور ريسه . او معلم اعترافه . او متقدمه الحكيم الصالح . تاركًا رايه الخصوصى المضل . وليس انه يقدر ان يفعل هذا بكل امن . وطمانينة فقط . بل بكل حرص وتدقيق . لاجل الضرر الثقيل . وخطر الخطاء صوريًا . الذى يحدث له ان كره الادوية . ورفض المشورة . لانه ولو امكن ان الريس يغلط . ولكن اذا عمل حسب مكنته طايعًا اياه فلا يخطى . اذ قيل فى الناموس ۞ انه يقدر ان يطرد عنه الافكار الباطلة . والظنون المسجسة . حسب شور ريسه ۞ خامسًا انه لا يلتزم بان

يذهب

يذهب كل مرة الى مرشده . بل انه يعوّد ذاته على نظم ضميره وذمته . في الاحوال التي تحدث له . حسب الارشاد العام الذي قبله منه . او من اخرين * سادسًا فليحذر من البطالة . وطياشة الافكار . التي تسجس العقل . وتنقله من الوسواس الى مرض اخر * سابعًا فليحتقر الوسواس . ولا يستلذ في التصورات . بل فليصادمها بالتناقض . مخترعًا رايًا مستقيمًا ذا فطنة . الذي يمكنه ان يفعله بكل سهولة . وذلك لان الوسواس هو راىٌ مستندٌ على اسباب خفيفة حقيرة * ثامنًا فليزيل علل الوسواس اى ان كان متكبرًا . فلا يتكل على فطنته . وان كان صاحب راى . فليرذل رايه . وان كان جاهلًا فليتعلم . وان كان جزوعًا . فليتامل في صلاح الله . الذي لا يرسم وصايا توصّل الى الجنون . وان كان ذا مراقيا فليستعن عليها بالادوية *

* السوال الرابع في كيف يجب ان يتدرب معلم الاعتراف مع الموسوس . جواب انه ينبغي لمعلم الاعتراف الا يقبل احدًا موسوسًا . ما لم يعينه . اولًا بانه يترك رايه . ويقتفي شور معلمه . ولان الامر واضحٌ هو ان الموسوس لا يقدر على ارشاد ذاته . بل ينبغي له ان يرتشد من اخر . ويلتزم بالخضوع له . لان العناية الالهية تمنح كلًا الحال الممكن ان يرتشد به في طريق الخلاص . بما ان الله يريد حقًا جميع الناس ان يخلصوا . والى معرفة الحق يقبلوا . وهذه هي الواسطة المرسومة من كل الابا القديسين . والمعلمين الروحيين . الضرورية لشفاء هذا المرض الروحي الذي . اذا لم يشفى . فتصدر منه اضرارٌ واخطارٌ عظيمة روحية . ثانيًا فليفحص عن علل الوسواس . وليعين له الدواء الموافق

الموافق كما سبق القول. ثالثًا فليعلمهُ المبادى العامة لكى يستعملها لطرد الوسواس ولا يقبل التجاءهُ اليهِ مرارًا عديدة. ومتى عرف انهُ يروم ان يشرح وساوسهُ فليطردهُ غير سامعٍ لهُ. لان بهذه السوالات والالتجاء المتواتر يزيد الوسواس *

* رابعًا فلينصحهُ بحرصٍ واجتهادٍ. بالّا يقبل ادنى وسواسٍ. بل يفعل بالضد كانّها وساوسٌ بيّنة. خامسًا اذا حصل لهُ حزنٌ عظيمٌ وصعوبةٌ فى حفظ وصيةٍ ما. يعذرهُ من حفظها ضررٌ معتبر. فليطلب لهُ حلةً. ان لم يمكن تدبيرهُ بالخلاف *

* سادسًا فليحذرهُ من التدقيق الزايد فى فحص ضميرهِ. وليعلمهُ بانهُ لايلتزم الّا بفحصٍ معتدلٍ عن الخطايا. ولو نسى بعضها احيانًا. سيما اذا راءَ تدقيقهُ زايدًا. حتى يخشى عليهِ من زيغان العقل. حتى يوصلهُ الى الجنون. واليأس. لانهُ لايلتزم بكمال الاعتراف المادى. مع خطر ضررٍ كذا. ولا الله فى امرٍ مثل هذا يطلب من المرضى نفسانيًا. مايطلبهُ من الاصحا * سابعًا فليمنع الموسوس التقى. المبرر حسب الامكان من الخطايا عن الاعتراف العام بالخطايا التى قد اعترف بها سابقًا اعترافًا جيدًا. سيما ان راءَ انهُ لعتيدٌ ان يحصل لهُ من ذلك حزنٌ عظيمٌ وحصرٌ زايدٌ. حتى يخشى عليهِ من ضعف الراس اومرض الجسد. ولكن فليسمح بذلك لمن يراهُ غير متنظف بالكفاية من الخطايا. بشرط الايحدث من ذلك خطر الخطاء. لان الاعتراف العام هو بذاتهِ مفيدٌ لتنقية الضمير *

* ثامنًا لا يسمح له بان يبتعد عن مداومة الاسرار حسب الواجب ليلا يعدم النعمة السرّية النافعة جدًّا لسكون الضمير *

* تاسعًا وليظهر ذاته نحوه مرارًا كثيرة حنونًا حليمًا . ليلا يزيد الحزين حزنًا . وبالعكس ان راء ان الصرامة تفيد لخذل كبريائه. وكبح تمرد عقله *

* عاشرًا فليحذر ليلا ينتقل المعترف من حدٍ الى حدٍ. بادلًا الضمير الصالح بالطالح *

* الفصل الرابع *

في الضمير والراى الامين وفيه خمسة سوالات

* اعلم اولًا . ان الراى الامين نظريًا وفي ذاته فهو راىٌ محتملٌ. ولكن ليس هو حقيقيًا صريحًا. او انهُ راىٌ يستند على اسباب ثقيلة. ولكنهُ مغلطاني مطلقًا. اما الراى الامين عمليًا ونظرًا الى العامل. فهو الذى ولو كان مغلطاني مطلقًا فمع ذلك يبان انهُ محتملٌ. ويستند على اسباب ثقيله هكذا . حتى انهُ بعد الاجتهاد في فحص الحقيقة. يستبين بكل صوابٍ انهُ حقيقيٌ . اذ لا يمكن لاجل تظاهر الحق . اثبات الشي بفطنةٍ انهُ حقيقيٌ . مع ان تظاهر كذبهِ يكون اما اعظم . اما اقلهُ متساوٍ *

* اعلم ثانيًا ان الراى الامين بالتدقيق يختلف عن الضمير الامين . لان الضمير هو فعلٌ يحكم بهِ العقل على شيءٍ يجب فعلهُ في الحال وانهُ جايزٌ . لاجل سببٍ ثقيلٍ لكنهُ مغلطاني . اما الراى .

فهو

فهو فعلٌ يحكم به العقل . لاجل سبب ثقيل لكنهُ مغلطاني . على
شيءٍ انهُ جايزٌ او غير جايز . منزهًا عن العمل . او الفعل الحالي *
* اعلم ثالثًا . انهُ لكي يظهر الراي انه امينٌ نظريًا . فينبغي
اولًا انهُ لايضادّ البرهان البين . ولا مبداءً حقيقيًا . ولا الكتاب
المقدس . ولا الابا . ولا المجامع . ولا اوامر الاحبار الرومانيين . ولا راي
جمهور المعلمين . ويستند على سبب ثقيل ولو كان مغلطاني مطلقًا .
لان السبب الثقيل . هو ذو اعتبار عظيم . الذي اذا اُخذ بالافراد .
فلايضادّ السبب المساوي . او الاعظم ثقلًا بالتقابل . وكافٍ بذاته
لان يميل الحكم الصوابي نحو الجهة الواحدة . ولو كان ملتبسًا .
وبالاطلاق مغلطاني . اما الراي الغير الامين . فهو الذي يستند
على سبب خفيف . وغير كافٍ مطلقًا . لقبول صوابي * اعلم رابعًا
ان الامن هو التصديق . او تبيان الحق مابين ايضاح . مستندًا على
اساس . او هو سببٌ ثقيلٌ لكنهُ مغلطاني مطلقًا . مصيرًا الراي
محتملًا . ويُقسم الى باطن . وخارج . فالامن الباطن هو الذي توضحهُ
عظمة سببه . والخارج هو الذي توضحهُ عظمة شهادات المعلمين
وعباراتهم . ولكن شهادات المعلمين لاتقنع الّا لانها توخذ عن
برهان ثابت . وبهذا البرهان نفسه تنحل . فالراي الامين اذًا الصادر
من شهادات المعلمين . فلايعتبر لاجل كثرتهم . بل لاجل استحقاقهم
اي انه يجب ان يعتبر صلاحهم . علمهم . درسهم . اجتهادهم . فطنتهم
وحكمتهم . ولهذا فالراي الامين باطنًا هو الذي ماعدا السبب
فلهُ براهينُ متميزةٌ من الشهادات . اما الامين خارجًا فهو الذي

ماعدا السبب فلهُ شهادةٌ عظيمةٌ . ولكنها مغلطانية . ولو انحلت في البرهان الماخوذ المعتبر * اعلم خامساً ان البابا اسكندر السابع قد حرم هذه المقولة ۞ ان كان الكتاب هو لمعلم حديث متجدد فالراى الموجود فيه يجب ان يعتبر كامين . ما لم يتضح جلياً . بانهُ قد رُذل من الكرسي الرسولي كانّهُ مذموم ۞ اعلم سادساً ان الراى الامين هو الذى يبعد عن خطر الخطاء . والامن هو الذى يبعد اكثر . والاقل امْنًا هو الذى يبعد اقل عن خطر كذا . ثم ان الامن يايد الوصية . اى انهُ يبيّن بانها موجودةٌ وتامر بشيء ما . او تنهى عنهُ . والاقل امْنًا يوافق الحرية . لانهُ ينكر وجود الوصية . والزامها فى شيء ما . ويبيّن انهُ ممكنٌ للانسان وجايزٌ حسب ارادته . بان يختار احدى الامرين * اعلم سابعًا انّا نفحص هنا عن الراى الامين نظرا الى الفاعل . بعد البحث الواجب . اللازم عن الحق . واعتبار اسباب الامرين بفطنة . واجتهاد لادراك الحق *

* السوال الاول فى هل يجوز اتباع الضمير الامين الاقل ثباتًا . جواب انهُ لا يجوز ما لم يكن الامن هكذا . حتى انهُ ينفى كل خوف غلط عقليّ . ويصدر ايقانًا ادبيًا . اقلهُ اضافيًا . لانهُ كما قلت فى السوال الاول من الفصل الثانى . انهُ يلزم لعدم الخطاء حكمٌ ثابتٌ اقلهُ ثباتًا ادبيًا . الذى ينفى الشك بفطنة . ولهذا لا يجوز اتباع الضمير الاقل ثباتاً . وليس هو باكثر امْنًا من مقابله . كما هو واضحٌ مما تقدم . وبالعكس يجب اتباع الضمير الامين مفردًا . او اقلهُ الاكثر ثباتًا من نقيضه . المايد الوصية . لا كانّهُ امينٌ مطلقًا . بل كانّهُ حقيقيٌ ادبيًا .

السوال

* السوال الثانى فى هل يجوز اتباع الراى الاقل امنًا . المايد الحرية . مع وجود الاكثر امنًا . المايد الوصية * جواب انه لايجوز ابدًا . بل يلزمنا اتباع الايمن . والاكثر ثباتًا . اثبت ذلك اولًا ۞ قبل كل افعالك فليسبقك القول الصادق و قبل كل عملٍ الشور الثابت ۞ سيراخ ٣٠ * فبهذا تُعطى وصيةٌ عامه لابتغاء الحق . وفعل ماهو فى مكنتنا لاتباع الحق نحو جواز الفعل . وصلاحه . وهذا نفسهُ قد علمهُ اريستوتاليس فى الفصل الرابع من كتاب ادبياته قايلًا ۞ يلزمنا ان نبحث عن الحق بقدر امكاننا ۞ والحال ان من يتبع الراى الاقل امنًا نحو جودة الفعل . تاركًا الراى الامين نحو شر الفعل . فلا يفعل بقدر مكنته لاتباع الحق نحو جودة الفعل . لانهُ يتبع الجهة الاقل امنًا البائنة لهُ انها منتزحةٌ عن الحق جدًا . هاملًا الراى الايمن و الاقرب للحق * ثانيًا من يفعل شيًا لايمكنهُ ان يحكم عليه انهُ جايزٌ فيخطى . لان جواز الفعل او تركهُ يقتضى حكمًا ذا فطنة نحو جودة الفعل او تركه . والحال ان من يتبع الراى الاقل امنًا وثباتًا . لايمكنهُ ان يحكم بفطنةٍ انَ فعلهُ او اهمالهُ هو جايزٌ .

* اثبت الصغرى فمثل هذا لايمكنهُ ان يحكم بان فعلهُ او اهمالهُ هو جايزٌ . مالم يقدم فى حكمه الراى الاقل امنًا على الايمن . والاسباب الزهيدة على الثقيلة كما هو واضحٌ . ولكن من يقدم فى حكمه الراى الاقل امنًا على الايمن والاسباب الزهيدة على الثقيلة فلا يحكم بفطنة . فاذًا تابع الراى الاقل امنًا لايمكنهُ ان يحكم بفطنة . ان فعلهُ او اهمالهُ هو جايزٌ . الصغرى واضحة . لانهُ لكى ان العقل يستنير بفطنةٍ فى حكمه . يلزمهُ بقدر مكنته ان يتجنب شرهُ . اى غلطهُ . والحال انهُ لايكون عمل هذا .

اذا

اذا قدم فى حكمه الراى الاقل امنًا على الايمن. لان العقل عند ذوى الفطنة . لايعدّ انهُ يجنب الغلط بقدر امكانه . ما لم يقبل فى الاشيا البيّنة ماهو ايمن . وفى الاشيا المبهمة ماهو محتملٌ . بعد اعتبار كل الظروف بفطنة . ولهذا يامر ناموس الفطنة العام . باننا فى الاشيا البيّنة نتبع الحق الواضح نحو جودة الفعل . وفى المبهمة الاكثر احتمالاً المبعد ايانا عن خطر اننا نفعل ضد الشريعة الحقيقية * ثالثًا يجب علينا ان نحفظ الوصية . التى توضع لكى تلزم بالكفاية كما هو واضحٌ . والوصية التى توضع بالكفاية لكى تلزم فهى التى يمكن ان تثبت بفطنة . ولا تنكر الّا بجهلٍ . والحال ان الوصية التى تبان ايمن هى هكذا . ولاجلها توجد الاسباب الثقيلة . لانهُ اذ يحكم بفطنة فتتقدم الاسباب الثقيلة على الاقل ثقلاً والراى المحتمل على الاقل احتمالاً . وهذه لايجوز مخالفتها الّا بحماقة * رابعًا لكيلا يخطى الواحد فينبغى ان يكون لهُ حكمٌ صادقٌ . اقلهُ ادبيًا . ان فعلهُ جايزٌ . لان الانسان يلتزم دايمًا ان يعمل بفطنة . ولايجوز لهُ ان يضع ذاتهُ فى خطر الخطاء . ولان الفطنة هى قوةٌ للعقل عملية . فتقتضى تصديقًا اقلهُ ادبيًا . والحال . انهُ لايقدر ان يملك هذا الحكم باتباعه الراى الاقل امنًا . واقل ثباتًا . لانهُ لايمكن ان يبان لهُ صدقًا وان الفعل يكون جايزًا . اذ يبان لهُ صدقًا انهُ من المحتمل ان الفعل غير جايزٍ . وهذا الحكم فهو تناقضٌ . لانهُ يظهر لى صدقًا انهُ جايزٌ . ويظهر لى صدقًا معًا انهُ من المحتمل غير جايزٍ . خامسًا انهُ فى اجتماع رايين امينين معًا . فيجب اتباع الاثبت . كما سوف نوضح ذلك بينًا فاذًا *

فينتج

* فينتج من هنا انه لا يجوز لاحدٍ ان يعطى شورًا حسب الراى المستبين له اقل امنًا و ثباتًا. اذ لا يجوز العمل بحسبه. ولا الشور بفعلٍ غير جايز. ثم ان الاضداد يقرون انه يلزم المعلمين فى تعليمهم ان يتبعوا الراى الايمن . سيما فى الاشيا الثقيلة المختصة بالايمان والاداب . لانهم لهذا السبب اقيموا فى هذه الوظيفة . لكى يعلموا تلاميذهم الرايات الايمن مذهبًا فى الاشيا التى حقيقتها ليست واضحة *

* إعتراض اول ان الراى الاقل امنًا . فى الفرضية الموردة . فهو امينٌ وله سببٌ ثقيلٌ صوابي . فاذًا . الخ *

* اجيب ان الراى الاقل امنًا . فى اجتماع الاكثر امنًا . او الامين بالسوية . فهو امينٌ على الكثير نظيريًا . حسب ذاته مطلقًا . ولكن ليس هو امينٌ فعليًا . نظرًا الى العمل حالاً بحكمٍ صوابي بخوجودة الفعل. وجوازه. نعم ان له سببٌ ثقيلٌ قابل ان يرضى كل ذى فطنة. اذا نظرنا اليه بالافراد مطلقًا. وبالعكس اذا نظرنا اليه بالمقابلة مع السبب الاثقل. او الثقيل بالسوية . لان السبب الثقيل لا يمكن ان يتفضل على الاثقل. او المساوى ثقلاً بالمقابلة . اذا حكمنا بفطنة. وفى اجتماعٍ مثل هذا لا يمكن ان يصدر قبولٌ صوابى بخوجودة الفعل.

* اعتراض ثانى ان الراى الامين . لاجل انه امينٌ . فبالصواب نحكم انه حقيقىٌ. وفى هذه المقابلة ايضًا . وبفطنةٍ نعمل بحسبه .

* اجيب ان هذا كذبٌ محض . وقد اتضح مما تقدمنا فقلناه . ويتاكد جليًا من هذه المقولات المحرومة من انوشانسيوس الحادى عشر وهى هذه ثالثًا. اننا نقول بالعموم متى كان الراى الامين الذى

نستند

نستند عليه. اما باطنًا اما خارجًا ولو كان زهيدًا فقط بالّا يفوت حدود الأمن. وعملنا شيًا ما بحسبه. فبفطنة دايمًا نعمل ۞ رابعًا ۞ ان الغير المومن يُعذر ان لم يومن لتمسكه بالراى الاقل أُمنًا ۞ فاذًا لاعُذرٌ لاحدٍ اذا تبع رايًا كذا فى الاشياء التى تُنسب الى الاداب. ثم ان الراى الامين لايمكن ان يُحكم عليه بفطنة. انهُ حقيقيٌّ بالاقتران مع الراى الايمن بالمقابلة. لوجود سببٌ ثقيلٌ للحكم عليه انهُ كاذبٌ. وقل كذا باقتران الراى المتساوى أمنًا. لانهُ لايوجد سببٌ اوجب للحكم عليه انهُ حقيقيٌّ. مما انهُ كاذبٌ. ولا توجد جهةٌ كافيةٌ تنسب لحقيقة للجهة الواحدة. اكثر من الاخرى. اذ لا يستبين حق الواحدة. اكثر من كذبها. ويلزم العقل حينيذٍ ان يستمر متوقفًا. او يحكم ان الشى مشكوكٌ به *

* اعتراض ثالث. ان السبب الثقيل. لانهُ ثقيلٌ. فهو اهلٌ للقبول. ويصدر رجاءً عظيمًا لادراك الحقيقة *

* اجيب مميزًا. متى لم يظهر سبب النقيض اثقل. اومتساوى مسلم. متى ظهر سبب النقيض اثقل. او متساوى منكر. ثقل السبب يزول بعظمة ثقل نقيضه. ولا يمكن ان يزول بثقلٍ متساوى. ثم ان السبب الثقيل. لا يُقال هكذا. لانهُ من كل بدٍ يستحق القبول. بل انهُ يستحقهُ متى قوتهُ لاتغلب من سبب النقيض الاثقل. او تتلم من المتساوى. الذى يتلم بالتمادل. اذ لا يوجد ثقلٌ يمكنهُ ان يغلب اخر اثقل منهُ. او مساويه بالتقابل *

* اعتراض رابع ان السبب الكافى بذاته لقبولٍ صوابى فهو دايمًا كافى لهُ *

اجيب

* اجيب ان السبب الذى هو بذاته . وباطنًا كافٍ لقبولٍ صوابي فى كل الاحوال. فهذا يكون دايمًا كافيًا لقبولِ صوابي . ولكن السبب الذى يكون كافيًا لقبولِ صوابي احيانا فقط . فهذا لايكون كافيًا لـهُ دايمًا . لان السبب الثقيل فقط . ليس هو بذاته وباطنًا كافٍ لقبولِ صوابي فى كل حينٍ . والا لكان كافيًا ايضًا متى وجد فيما بعد سببٌ واضحٌ حقيقيٌ عن الجهة المضادّة *

* اعتراض خامس ان تابع الراى الاقل أمنًا يفعل بصوابٍ . فاذًا لايخطى *

* اجيب انهُ يفعل بصوابٍ مغلوبٍ من اخر اعظم منهُ بالتقابل. ولهذا لايكفى لقبولِ صوابي . وهكذا يفعل بجهلٍ وحماقةٍ . وان تبع رايًا متساويًا بالأمن . فيفعل بصوابٍ متلومٍ باخر مساوٍ. وحينيذٍ لايكفى لقبولِ صوابي *

* اعتراض سادس ان الشريعة لاتلزم ما لم يكن محققًا وجودها بينًا *

* اجيب ناكرًا ذلك. لانَ هذا يتضمن جسارةً فظيعةً . ثانيًا لننتج من ذلك بان اكثر الشرايع الطبيعية باطلًا قد ترتبت من الله. كما يتضح من مجادلات المعلمين عن امورٍ غير محصاه . لان الشريعة الطبيعية نظرًا الى اكثر اجزايها وحوادث جمه لا تُعرف صريحًا. ثالثًا لننتج بانهُ يجوز اتباع الراى الاقل ثباتًا متى كان لـه بعض أمنٍ . وهذا فقد حُرم من انوشانسيوس الحادى عشر. ويضادّ الراس الرابع والاربعين عن الرايات. ما دام الراى الاثبت بالمقابلة لايكون اوضح حقًا .

خفيا * رابعًا لان الشريعة لهذا السبب تلزم لانها مرسومةٌ بالكفاية. وماكنْ وجودها. و بفطنةٍ وحكمةٍ يُثبت وجودها. ولا يُنكر الا بجهلٍ وحماقةٍ. بما ان لهُ اسبابٌ ثقيلةٌ *

* اعتراض سابع يمكن ان الواحد بواسطة مبادى حقيقية يصور حكمًا ثابتًا صوابيًا. بانهُ يجوز له اتباع الراى الاقل امنًا. وثباتًا مع مقابلة الراى الاكثر او المساوى امنًا *

* اجيب منكرًا ذلك لان مبادى المذاهب الامينة ليست بحقيقية. ولكن هي تحت البحث والجدال. بل انها كاذبةٌ. او اقلهُ يُظن بها كما يبان من جواباتنا. ولهذا لايمكن ان يصدروا حكمًا حقيقيًا ادبيًا نحو جودةِ الفعل او تركهِ *

* اعتراض ثامن ان الاحبار الرومانيون قد حلوا مرارًا كثيرة فى امورٍ. كان يبان انها اقل امنًا وانهُ كان يمكنهم ان يحلوا منها فاذًا مرارًا كثيرة قد تبعوا الراى الاقل امنًا *

* اجيب منكرًا المقدمة لان البعض فى منحهم الحلات احيانًا تعدوا الرايات التى كانت اكثر استعمالًا فى زمانهم ولهذا السبب قد تعدوها لانهم بعد الفحص الشافى عن الحق حكموا على الراى المقابل انهُ ايمن جدًا لاسباب باطنة *

* اعتراض تاسع من الفصل الثانى عن القرابة الروحية كذا قيل. اذا الرجل او الامراة بمعرفةٍ او بجهلٍ قبلا ابنهما من حوض المعمودية. فهل لاجل هذا يلزمهما ان يفترقا. فعن سوالك هذا هكذا نجيب. ولو انهُ قد رُسم عمومًا انهُ يجب ان يفترقا. ولكن البعض باكثر

حنو

حنو افتكروا. ولهذا حكموا بالخلاف . واما نحن فيبان لنا . ان كانا فعلا ذلك بجهل. او بخباثة. فلا يُفصلان من بعضهما. ولا ينكر الواحد على الاخر حقهُ . ما لم يرتضيا بحفظ العفة ۞ فيستنتج المعترض قايلا . ان البابا اسكندر الثالث فصل الدعوة هنا حسب الراى الاقل امْنًا وثباتًا . لانهُ موافق الحرية كما يتضح من هذه الكلمات . فالبعض باكثر حنو افتكروا . وبالخلاف حكموا *

* اجيب منكرًا المقدمة قايلا. انهُ فصل الدعوة حسب الراى المناسب الحرية. لانهُ بان لهُ اكثر امْنًا. كما يتضح من البرهان التابع . لانهُ قال ۞ ان كانا فعلا هذا عن جهل . فيجب ان يُعذر جهلهما . وان كان عن خبث فخبثهم وغشهم لا يقدر ان يعفيهما ۞ ولهذا كثيرون من المعلمين يفهمون بلفظة حنو استقامة وصواب. ثم انهُ لم يسمح للوالدين . الذين قبلا ولاديهما من حوض المعمودية بانهما يطلبان حقهما . بل رتب فقط بالّا يُنكر الحق الواجب على طالبه . ويجب ان تفهم . كما ان الحبر الاعظم هو اول مشترع . فيقدر ان يغير الحكم . ان راهُ مفيدًا لتجنب خطر الخطية *

* اعتراض عاشر ان شالاستينوس الثالث. قد منح تجربة ثلث سنين. للذين تزوجا ثم شكا فى هل ان الموانع هى دايمة . ام زمنية *

* اجيب انهُ من هذا لا يصدر شىءٌ ضدنا . لانهُ ولو كان اقل امْنًا انهما بعد الثلث سنين لايظهرا عاجزين . فمع هذا هو من المحقق اولا ان الكينسة فى حال الشك فى هل ان العجز هو دايمٌ. او زمنىٌ . يمكنها ان تسمح بزمان التجربة للذين قد اقترنا . وان لم تسمح بذلك .

لفسخت سر الزيجة مع الشك عن صحته . وهذا لا يجوز . او ان تمنع المقترنين بالّا يستعملا الزواج . والّا يفعلا شيئًا اخر مع شك كذا . وهذا ايضًا لا يمكن رسمهُ بدون اهانتهما . لانهما بضمير سليم قد اقترنا . وبدون ضرورة او ذنب صدر منهما يُطوحان في خطر الزنا . ثانيًا ان زمان الثلث سنين بفطنة قد رُسم . لكي تُستعمل الوسايط الممكنة والجايزة لازالة المانع . لان هذا الزمان لاهو قليلٌ . ولا كثيرٌ جدًا . وربما نحو نهايته يكون قد زال العجز *

* اعتراض حادي عشر ما قالهُ انوشانسيوس في مجموع الرسالات عن رد المنهوب *

* اجيب ان انوشانسيوس الثالث قد ترك الرايين المتضادين على الأمن النظري . المطلق الذي لهما . ولهذا لم يحكم على مَن بفطنة يختار احد يهما . ان ظنَّهُ ايمن . اما هو فاختار ثالثًا اذ ظهر لهُ ايمن . ولم يرد ان يحدد صدق ام كذب الرايين الاخرين . ومع هذا فكلٌ من ذانيك الرايين الاولين . الذين اوضحهما . يعضد شريعةً . ولوكانت مختلفةً . ولكن لا لاجل الحرية . لان الاول يعضد شريعة العدل . وحق الرجل ضد حرية المراة . والثاني يعضد الشريعة المانعة الزواج فيما بين الاقارب *

* اعتراض ثاني عشر وما قالهُ ايضًا هذ الحبر نفسهُ في مجموع البحث عن الرايات *

* اجيب انهُ اجاب حسب الراي الاثبت . الموافق الشريعة . لانهُ هكذا قال عن القرين الذي بامان فقط . ولكنهُ لم يصدّق بتحقيق .

بتحقيق . ان الزيجة غير صحيحة ۞ متى الضمير قرع العقل بفطنة عن تصديق امين . ولولم يكن واضحًا بينًا . فيجب عليه ان يفحص الحق . ولكن لايجب ان يطلبهُ ليلا يزل في احدى الامرين . اما ضد شريعة الزواج . اما ضد حكم الضمير ۞

* اعتراض ثالث عشر ماقالهُ القديس اغستينوس في القانون المبدو * اننا *

* اجيب ان القديس اغستينوس لم يتكلم هنا عن الراى الاقل امنًا او ثباتًا . بل عن المعلمين الذين ليسوا بقانونيين فقط . لانهُ قال ۞ فهكذا اقرى ان اخرين . الذين مهما قدروا بالقداسة والعلم . فليس لهذا السبب اظن انهُ حقيقي لانهم قد ارتاوا هكذا . بل لانهم اقنعوني بمعلمين اخرين . او ببراهين قانونية . او امينة صوابية ۞ فهنا لم يقل انهُ سلم بكتبهم . كانهم صادقون لاجل البراهين الامينة التي تناقض باسباب متساوية . او اكثر امنًا . او اثقل بالتقابل . الذي نتكلم عنهُ هنا . ولعمري انهُ لايجوز اتباع الراى المستند على براهين امينة او ثقيلة . اذا لم يضادّ ببراهين اخر متساوية . او اكثر ثقلاً *

* اعتراض رابع عشر قال القديس لاونديوس ۞ نحن نفهم انهُ في الاشيا التي اما يكون مشكوكًا بها . اما ملتبسةً . يجب اتباع مالا يضادّ الوصايا الانجيلية . ولا اوامر الابا القديسين ۞

* اجيب ان اتباع الراى الاقل امنًا او ثباتًا فهو ضد الوصايا الانجيلية . التي بها تامر الفطنة المسيحية في افعالنا . بالابتعاد

عن خطر الخطية . والاجتهاد العظيم فى حفظ الوصايا . والسلوك فى الطريق الضيق. الذى يجتاز فيه قليلون . ثم ان هذه الشهادة حسب تعليم مضادّينا تثبت كثيرًا . لانها تثبت باننا ملزومون ان نتبع رايين متناقضين معًا . لانهم يقولون بان الراى الاقل امْنًا او ثباتًا. والراى الايمن والاثبت المتناقضين لايضادّان الوصايا الانجيليه . ولا اوامر الابا القديسين . مع ان القديس لاونديوس يقول . نحن نعرف انهُ يجب اتباع ما الخ . اى انهُ يلزمنا اتباعهُ . اخيرًا اذ يُقال ان الراى الامين هو الذى لايضادّ الكتاب المقدس، ولا الابا. ولا المجامع . ولا اوامر الاحبار الرومانيين. فيجب ان يفهم هذا عن الراى الامين المعتبر بالعموم نظرا الى ذاته . لانهُ اذا نظرنا اليه بالنسبة الى الراى الاثبت بالسوية . او الاكثر امْنًا . الذى بحسب الفعل يضادّ الكتاب المقدس . المامر بالفطنة الزايدة . والتصديق الادبي . عن صلاح الفعل . وهذا التصديق لايقدر ان يايد الراى الاقل ثباتًا . او الاقل او متساوى امْنًا . فى مقابلة الراى الاثبت والايمن *

* اعتراض خامس عشر. ان اكثر معلمى الجيل السابع عشر، حتى لااقول كلهم . قد علموا انهُ يجوز اتباع الراى الاقل امْنًا وثباتًا .

* اجيب اولًا بالمصادرة . مناقضًا ذلك بجمهور المعلمين . الذين ازهروا فى الجيل السادس عشر. لان انطونيوس الكوردواني فى الكتاب الثاني من محاوراته . بعد ماقال انهُ يجب التمسك بالراى الاثبت متى كان ايمن اردف قايلًا *هذا راى كل المعلمين . واكليروس فرنسا

فرنسا باسره . و من المتجديدين كثرة لا يحصى عددها . من كل طايفة ورهبنة . الذين اذ تبصروا في الشي بافضل امعان فعلموا النقيض * ثانيًا لان كثيرين من الذين يوردون لمصادمتنا . قد علموا فقط بانهُ يجوز اتباع الراى الاقل ثباتًا . المستبين للاخرين اقل امنًا بالعموم . متى ظهر للفاعل بعد البحث المجهيد عن الحق . انه ايمن لاجل البرهان * ثالثًا ان الراى يظهر احيانًا انهُ ايمن لاجل كثرة المعلمين الذين استعملوهُ . و بقدر ما يستبين ان لهُ في ذاته اسبابٌ ثقيلةٌ ناجمةٌ من الكتاب المقدس . و من التقليدات . والبراهين ايضًا . والحال ان هذه الاسباب لا يمكن ان تعضد الراى الامين باستقامة اذ النقيض قد اعلنهُ كثيرون منذ زمان مديد * رابعًا ان الامن الباطن الناتج عن شهادات ذوى المذهب الامين . فلا يجب ان يكون معتبرًا عند مبتغي الحق بذاتهم . اكثر من اعتبار البراهين التي يستند عليها المذهب الامين نفسهُ . بما ان هذه البراهين لا يمكنها ان تصدر قط صدقًا ادبيًا * خامسًا فكما انهُ يعمل بحماقة من يتبع في عمله راى كثيرين من رجال علما . مع انهُ قد استبان لهُ جليًا من جهة اخرى انهم قد غلطوا . هكذا يعمل بجهل وحماقة ايضًا . من يتبع في عمله راى كثيرين من رجال علما . الذين بعد تامله كل الظروف يبان لهُ بالصواب انهم قد غلطوا * سادسًا لان رايات كثيرة قد كانت سالكة قديمًا . التي اذ فحصت فيها بعد بتدقيق . تلاشت بالكلية وبطلت *

* السوال الثالث فى هل يجوز اتباع الراى الاقل ثباتًا . المايد الحرية بالتقابل مع الراى الامين بثبات متساو . او المايد الوصية .

* اجيب منكرًا ذلك . اولًا لوجود تلك الوصية العامة المعلنة من النور الطبيعى . وفى الناموس القانونى قد سُلمت مرارًا عديدة من الاحبار الرومانيين كانها مبداءٌ لكل تحديد ۞ انهُ فى حال الشك يجب ان نختار الجهة الاثبت * وفى الراس الرابع عن الاكليريكى المحروم ۞ انهُ فى حال الشك يجب ان نختار الجهة الاثبت ۞ وفى الراس الثانى عشر عن القتل ۞ انهُ فى حال الشك يجب علينا ان نختار الطريقة الاثبت ۞ وفى الراس الثالث عن الزيجة ۞ انهُ فى الاشيا التى هى تحت الريب يجب ان نتمسك بالشى الذى يستبين لنا انهُ اثبت ۞ وبالعكس لطوح الواحد ذاتهُ فى خطر انهُ يفعل ضد الشريعة ويخطى . والحال ان اتفاق رايين امينين بالسوى فهو شكٌ حقيقىٌ . كقول القديس توما فى البحث الرابع عشر عن الحقيقة . والقديس انطونينوس فى الجزء الاول عن قواعد الشريعة . لانهُ توقفٌ حقيقىٌ عن الحق والكذب لتساوى السبب فى الجهتين . اذلا يوجد سببٌ افضل لكى يُحكم به على الراى الواحد انهُ حقيقىٌ . اكثر من الاخر . لان ولا واحد يستبين انهُ اقل . او اكثر صدقًا . او احتمالًا . من الاخر . ولهذا فالعقل يتوقف بالحكم ضرورةً . ففى اتفاق مثل هذا اذًا يجب ان نختار الجهة الاثبت . فاعلين حسب الراى المايد الوصية * ثانيًا من القديس اغستينوس فى الراس الثالث من الكتاب الاول عن المعمودية حيث قال ۞ انهُ يخطى خطاءً جسيمًا فى الاشيا

فى الاشيا التى تخص خلاص النفس لانه يفضّل الكاذبة على الصادقة ۞
وفى الراس الخامس قال ۞ ان قبول المعمودية. من جهة دوناتوس.
فان كان غير محقق انه خطيةٌ فمن يشك انهُ خطيةٌ حقًا فهنا بالحرى
لايقبل من حيث انه محققٌ عندهُ ليس هو خطيةٌ ۞ فينتج اذا من
القديس اغسطينوس. انهُ اذا كان غير محقق ان هذا الشى هو خطيةٌ.
ومحققٌ ايضًا ان ذاك الشى ليس هو خطيةً فيخطى حقًا مَن لايختار الشى
المباين ليس هو خطيةً. والحال انه فى اتفاق الرايات الامينة بالسوى.
مَن يختار الاقل ثباتًا. فلا يكون قد اختار الشى الذى حقًا ليس هو
خطيةً. بل ذاك الشى المشكوك به انهُ ليس خطيةً. كما هو واضحٌ. اذ
يكون ممكنًا بالسوى انهُ خطيةٌ. فمثل هذا اذا يخطى حقًا * ثالثًا
يخطى مَن يفعل بدون حكم صوابي ان فعلهُ جايزٌ * والحال ان
تابع الراى الاقل ثباتًا فى الفرضية السابق ذكرها. يفعل بدون
حكم صوابي. اذ لا يمكنهُ ان يحكم بفطنة انهُ لاتوجد وصيةٌ
ناهيةٌ عن الفعل. لانهُ لايقدر ان يحكم بفطنة بان الراى الناكر
وجود الوصية هو حقيقيٌ. اذ ليس لهُ حجةٌ كافيةٌ لكى يحكم ان هذا
الراى هو احق من ذاك لتساوى اسباب الرايين. وتساوى بيان
الصدق والكذب فى جهتى التناقض. ولكى ان العقل يسلك
بفطنة ينبغى لهُ ان يعلق القبول والرذل. اذ ليس لهُ سببٌ للقبول
اكثر من الرذل * رابعًا ان الراى الامين بالسوى فقط. المايد للحرية.
لايمكنهُ ان يصدر تحقيقًا ادبيًا. الذى يُطلب لتجنب الخطاء. لان
الاسباب المستند عليها تُغلب من الاسباب المضادّة الثقيلة

بالسوى.

بالسوى، لانه بقدر ما لهذه قوة كى تحرك للقبول . فبقدر ذلك لتلك كى تحرك للرذل . ولهذا ليس للعقل شى ينعطف به نحو القبول اقله بثبات وفطنة * خامسًا من طوح ذاته فى خطر امكان الخطاء يخطى . كقول الحكيم ۞ من يحب الخطر يباد فيه ۞ ولكن من يعمل مايستبين له بالسوية انه جايز وغير جايز . فانه يطوح ذاته فى خطر امكان الخطاء نظرًا الى مفهومية عقله . اذ يحكم بالضرورة بينًا . ان النهى عن الفعل بالسوية ممكن * سادسًا ان من يفعل شيئًا عارفًا انه ممكن ان يكون ضد الشريعة . اكثر مما انه لايكون . فيخالف هذه الوصية العامة الملزمة بالاعتنا والاجتهاد الكلى فى حفظ الشريعة ۞ امرت ان تحفظ وصاياك جدًا مزمور ١١٨ * ثم انه يخطى ضد شريعة المحبة . والخضوع لله . لان هذه الشريعة لاتطلب باننا لانبتعد عن الاشياء المحقق عندنا انها تغيظه تعالى واضع الشريعة فقط . بل وعن الاشياء الغير المحقق انها تغيظه . اذ ليس هو صاحبًا نصوحًا . ولاعبدًا امينًا صادقًا . من يفعل ما يظن به انه ممكن ان يصعب على صاحبه وسيده . اثبت ذلك اولًا بشهادة إكليروس فرنسا . الذى فى جمعياته العامة سنة ١٧٠٠ . قال هكذا ۞ حاشا اننا نايد غلط ناكرى جواز السلوك حسب الراى . الذى هو اكثر امنًا فيما بين الرايات الامينة . اذ نحن نعرف ان هذه الرسوم قد تعينت من الناموس لاستعمال الاراء الامينة باستقامة . اولًا لكى فى الاشيا المشكوك بها . الايلة الى امر الخلاص . حيث تقل الاسباب عند العقل تكون فى الجهتين متساوية . فيجب ان نتبع

ماهو

ماهو اثبت . او ماهو في هذا النوع بالخصوص اثبت. وهذا لانقبله كشور. بل كامر. اذ يقول الكتاب المقدس ۞ من يحب الخطر يباد فيه ۞ فهذا هو الرسم الأول . اما الثاني بانه لايجوز لاحد ان يختار الا الراي الذي يقود الى الحق ۞ ثانيًا من شهادة الكردينال بالرمينوس حيث كتب الى اسقف كان يقربه قايلاً هكذا ۞ ان من اراد ان يضع خلاصه في امان. فيلزمه ان يبحث باجتهاد عن الحق الوطيد. ولا ينظر الى ما يقوله او يفعله كثيرون في هذا الزمان. وان لم تظهر له حقيقة الامر جليًا . فيلتزم بالضرورة ان يتبع الجهة الاثبت . ولايعطفه نحو الجهة الاقل ثباتًا سبب ما . او حكم. او فايدة زمنية مقصودة البتة. لان الاهتمام هو في امر عظيم. اي الخلاص الابدي. وبكل سهولة يكتسب الضمير المضل من مثل الاخرين . ثم ان الضمير الذي لاينخس . فيحدر الى ذاك المكان حيث الدود لا يموت. والنار لاتطفى *

* اعتراض اول ان من يتبع الراي الاقل ثباتًا بمقابلة الراي المناقض الاثبت . او الايمن معًا. فلا يفعل بشك عملي. بل انه يحكم مستنتجًا انه يجوز له ان يفعل *

* اجيب اولاً انه من الشك النظري. او الكلي يصدر ضرورة الشك العملي نحو الفعل الخصوصي اللازم ان يوضع حالاً . لان المقولة الكلية تحوي كل المقولات الخصوصية وبهم تتحقق . فالشك هل ان العهد هو غير جايز بالعموم . هو ذات الشك . هل ان هذا العهد الخصوصي المشترك في ذاك السبب النوعي هو غير جايز. هكذا الشك

هل يجوز التصوير في يوم العيد بدون ضرورة . فهو ذات الشك هل ان بطرس او بولس يجوز لهما التصوير في يوم هذا العيد بدون ضرورة . فلا يمكن اذًا اني اشك نظيرًا . او بالعموم هل ان هذا العهد هو غير جايز . ما لم اشك معًا . هل هو غير جايز العهد الموضوع مني حالًا . ان كان يتضمن في ذاك السبب العمومي . ان لم يوجد سببٌ يرد هذا العهد نفسهُ من ذاك السبب النوعي . او العمومي *

* اجيب ثانيًا ان حكم الاضداد المستنتج ليس هو صادقًا . لانهُ يستند على مبادٍ مشكوك بها وتحت الجدال . بل انها كاذبةٌ ايضًا . ولهذا لا تزيل الشك بفطنةٍ ولا تصدر تصديقًا ادبيًا نحو جودة الفعل . فهذه بالخصوص هي مباديهم . اولًا ۞ اننا بفطنةٍ نعمل انا تبعنا الراي الامين . مع وجود الراي المناقض الاثبت الذي هو اكثر امنًا . او اقلهُ متساوي ۞ ولكن قد اتضح جليًا فيما سبق فساد هذا الراي وضلالهُ * ثانيًا ۞ انهُ في حال الشك حظ المتملك هو افضل . والانسان فهو مالكٌ حريتهُ نحو افعالهِ . ما دام لا يتضح انهُ توجد شريعةٌ تنهي عنها ۞ ولكني اجيبهم بالمصادرة . اولًا ان هذه المقولة ۞ في حال الشك افضل هو حظ المتملك ۞ فتصلح في مادة الشريعة فقط . او في الاشيا الزمنية التي هي تحت السلطان البشري . والعدل يتصرف فيها وحدها . هذا ما علمه فاسكويس وتوريات وازور وغيرهم . ولكن لا محل لها في الاشيا الادبية . حيث يصير البحث عن الجايز والغير الجايز . الذي لا يخضع للسلطان البشري . ولكن تدخل هذه المقولة ۞ انهُ في الشك يجب ان نختار

الجهه

الجهة الاثبت ۞ لان هذا القول يفترض سببًا متساويًا . والحال انه في الاشياء المشكوك بها عن الجايز . والغير الجايز . لا يوجد سبب متساوى فيما بين الله والخليقة . لان الله جلَّ جلاله له حق التقدم في ساير الاشيا * ثانيا . انه امرٌ باطلٌ ولا اصل له وهو ان الانسان مالكٌ حريته . ان لم تستبين الشريعة ظاهرة . لان البحث هنا ليس هو عن حرية الفعل التي تقوم بقوة طبيعية للفعل . والترك حسب الاختيار . لكن عن حرية العدل التي تقوم بقوة الفعل . والترك جوازًا . ولهذا متى حصل الشك في هل توجد شريعةٌ ناهيةٌ شيًا ما . ولاجل ذلك يحصل الشك في هل يجوز للانسان ان يفعل هذا . وهل هو مالكٌ حريته . فهذا هو طلب المبداء . وبدل المبداء يورد ما هو تحت البحث والجدال . ولهذا متى كان من المحتمل انه توجد شريعةٌ ناهيةٌ عن الفعل . فحينيذ لا يجوز للانسان ان يفعله . اذ لا يمكنه ان يحكم بفطنته انه جايزٌ . وهكذا يعدم حرية العدل . اذ لا يجوز للانسان ان يفعل شيًا . ما لم يحكم بفطنته اولًا انه مسلّمٌ . او مامورٌ من الارادة الالهية . لان الارادة الالهية هي قاعدةٌ ومقياسٌ لافعال ارادتنا . التي يجب ان تخضع لها ضرورةً . فالمقياس هو قبل المقاس . ولهذا السبب يجب ان الشي يكون مسلّمٌ اولًا من الارادة الالهية . لكي يكون جايزًا لارادتنا . ولكي يجوز لارادتنا ان تفعله . فينبغي لها اولًا بان تعرف هل ان ذاك الشي هو موافقٌ للارادة الالهية . اذ لا يمكن ان نرتشد من ارادة الله ما لم نعرفها اولًا . ثم انه في الشك او في التصديق المتساوى . فالشريعة العامة الموجبة

الخضوع

الخضوع لله لانهُ واضع الناموس . فلها تملك سابق اثبت من حريتنا . وتلزم بالابتعاد عن الاشياء . التي نشك بها هل انها تضادّ ارادة الله *

* يقول ثالثًا ان نير المسيح حسب قوله تعالى فهو طيبٌ . وحملهُ خفيفٌ *

* اجيب ان نير المسيح هو طيبٌ حقًا ولكن لا باتساع التعليم لانهُ قال كم هي ضيقةٌ الطريق التي تودي الى الحيوة ۞ متى ٧ * ولكنهُ خفيفٌ بالنعم الفايضة الغزيرة . التي تمنح في الشريعة الانجيلية . لان الشريعة الانجيلية هي شريعة المحبة . المصيرة خفيفًا . لذيذًا . ما كان ثقيلًا . ومرًا . كقول القديس اغسطينوس . ثم لان شريعة المسيح تنقذ من ثُقل وصايا غير محصاة . كانت موضوعة على اليهود . حاوية ما عدا الوصايا الادبية التي هي من ناموس الطبيعة . فكانت تحوي ايضًا بعض وصايا وضعية . تلزم الجميع *

* يقول رابعًا انهُ في التصديق المتساوي نحو وجود الشريعة . فالشريعة حينيذٍ لا تكون مستبينة بكفاية . ولا يمكن اثباتها بفطنة . فاذًا لا تلزم *

* اجيب منكرًا النتيجة . لاننا نلتزم بحفظ الوصية المشكوك بها . بقوة وصية اخرى عامة حقيقية . اعني . انهُ في حال الشك . يلزمنا ان نختار الامر الاثبت . مع الحذر من خطر الخطية . لان من يحب الخطر يباد فيهِ . وبقوة شريعة المحبة . والخضوع لهُ تعالى . المامرة بان نحفظ الوصية المشكوك بها . التي وجودها لا يمكن نكرانهُ بفطنة

بفطنة. وذلك ليلا نطوح ذاتنا في خطر الفعل ضد الشريعة الموجودة. ونصنع ما يغيظ الله حقا *

* اعتراض ثاني ان هذا المبداء ۞ انهُ في الاشياء المشكوك بها ينبغي ان نختار الامر الاثبت ۞ فيتضمن شورًا . لا وصية . اقلهُ لاجل كل حادث *

* اجيب منكرًا ذلك لان الاحبار الرومانيون يستعملونهُ في الاماكن المذكورة . حاتمين به كمبداء ادبي . ملزمًا بذاته لاجل كل حادث . ولهذا يستعملون لفظة ينبغي . او يلزم . مفترضين كانهُ حقيقيٌّ . واضحٌ للنور الطبيعي . والّا لكان الانسان . حسب راي ذوي الفطنة . يطوح ذاتهُ في خطر ادبي بان يفعل ضد الشريعة ويخطي . ولا تظن انهم تكلموا عن الشك الفعلي . لانهُ ان كان في الشك الفعلي يلزمنا ان نختار الامر الاثبت . فكم بالاحرى يلزم ذلك في الشك الناموسي . لانه لايلزمنا ان نختار الامر الاثبت في الشك الفعلي . الّا لانهُ متحدٌ مع الشك الناموسي . الذي لايمكن ان يوجد فيه اقناعٌ ذو فطنة . او تصديقٌ ادبي بان اختيار الامر الاقل ثباتًا . هو جايزٌ *

* يزعم اولًا ان هذه القاعدة . اي . انهُ في الشك يلزم ان نختار الامر الاثبت . يجب ان تفهم عن الشك السلبي فقط *

* اجيب منكرًا ذلك لانها قاعدةٌ عامة . وتتجه باستقامة نحو الشك الوضعي . الذي هو شكٌّ حقيقيٌّ . لانه اذ توجد في الامرين اسبابٌ متساويةٌ . فالعقل لايمكنه اقلهُ بفطنة . ان لا يعلق القبول . اذ

اذ لا يوجد سبب اثبت للقبول . في جهة اكثر من الاخرى .
فباستقامة اذا يكون شكًا ادبيًا حقيقيًا صوابيًا . ثم في كل شك
من يختار الامر الاقل ثباتًا .فيضع ذاته في خطر ادبي لمخالفة الشريعة.
و بهذا يخطى . ومن المستحيل ان العقل يحكم بفطنة . ان الامر
الاقل ثباتًا هو حقيقيٌ . واتباعهُ جايزٌ *

* يزعم ثانيًا انهُ في الشك الوضعي . يقدر العقل ان يقبل
بشور الارادة الامر الاقل ثباتًا . كأنّهُ حقيقيٌ *

* اجيب ان هذا لا يمكن اقلهُ بفطنة . وذلك لان الجزء الاقل
ثباتًا لا يستبين للعقل انهُ حقيقيٌ . اكثر مما انهُ كاذبٌ . وربما انهُ
لا يمكن بدون خوف عظيم من جهة النقيض . الذى لا يمكن
الازدراء به بدون حماقة . ولهذا قبولٌ مثل هذا لا يعذر من الخطاء .
مع خطر ادبي انهُ يفعل ضد الشريعة . و بهذا يخطى *

* اعتراض ثالث ان السبب الثقيل لا يُعدم ثقلهُ لالتقاية
مصادرةً مع سبب يساويه ثقلًا . فالسبب الثقيل اذًا ولو انهُ التقا
مع سبب يساويه ثقلًا . فهو كافٍ لقبول صوابي *

* اجيب منكرًا النتيجة لان السببين ما لكين ثقلهما بالسوية.
و بهذا يُثلمان بعضهما بعضًا . ولا جهة تبان صادقةً . اكثر مما هي
كاذبةٌ . ولهذا لا يقدر العقل ان يقبل او يرذل احدى الجهتين
بفطنة . بل يلزمهُ ان يعلق القبول . و الرذل . وهكذا يستمر مرتابًا.
ولكن توجد وصيةٌ عامةٌ حقيقيةٌ تلزمنا باتباع الجهة الاثبت
في حال الشك . ليلا نحصل في خطر الخطية *

اعتراض

* اعتراض رابع ان هذه القواعد الشرعية تضاد راينا. وهي ۞ انهُ في الاشيا الغير الواضحه يجب اتباع الاقل. وان يكبح الغضب. وتتسع الانعامات *

* اجيب ان هذه القواعد وما ماثلها يجب ان تفهم عن الشك الحدوثي. او حيث الكلام عن القصاصات المنزلة بالمذنبين. لا عن الشك حيث الكلام عن الجايز. والغير الجايز. لان الشك في ترك الذنب. واستحقاق الزلة فالجهة الرحومة هي الاثبت. لان من يتبعها يضع ذاتهُ في خطر انهُ يعاقب المذنب. ويقاصرهُ باقل مما يستحق. وهذا ليس هو بذاته شرٌ باطنٌ. ومن يتبع نقيضها فيطرح ذاته في خطر انهُ يعاقب البري. ويقاصر المذنب فوق استحقاقه. الذي هو شرٌ باطنٌ. ولهذا قيل في قواعد الشريعة ۞ انهُ في الامر المشكوك به يجب اتباع التفسير الاكثر رافةً. الذي ليس هو اقل عدالةً مما اكثر ثباتًا ۞ وقيل ايضًا ۞ انهُ متى كان حق الجهتين مشتبهٌ. فيجب ان يُراعا المذنب اكثر من المدّعي ۞ والحال انهُ في الشك عن الجايز. والغير الجايز. من يتبع الراي الهين. او الموافق الحرية فيضع ذاتهُ في خطر التمنيع لضد الشريعة. وبذلك يخطي *

* السوال الرابع في هل يجوز اتباع الراي الاقل ثباتًا. لكنهُ اكثر امنًا *

* اجيب انهُ يلزمنا اتباع الجهة الاثبت في كل الامور التي بها الجهل المعذور. والامن الاعظم. لا يفيدان نوال الغاية الملزومين

 بابتغايها

بابتغايها . لانهُ يلزمنا ان نستعمل وسايطًا كافيةً اذا وجدت . ولهذا يلزمنا اولًا اتباع الجهة الاثبت حيث المعاطات تكون عن الاشيا . التي هي من ضرورة الواسطة للخلاص . او التي تُطلب لصحة توزيع الاسرار . وقبولها . لانهُ لا يحصل الخلاص ولا تصدر فايدة السر . ما لم تُستعمل حقًا تلك الاشيا التي يطلبها الله لهذه الغاية . ولهذا انوشانسيوس الحادي عشر قد حرم هذه المقولة ٭ ليس هو غير جايزٍ في تكميل الاسرار اتباع الراى الامين عن صحة السر . مع ترك الايمن . ما لم تنهي عن ذلك الشريعة . او الاتفاق . او الحصول في خطر ضررٍ عظيم ولهذا لا يجب استعمال الراى الامين في توزيع سر المعمودية . ودرجة الكهنوت . او الاسقفية فقط ٭ ثانيًا حيث يكون الاعتنا في اكتساب صحة الجسد . والانتصار في الحرب . او في الحكمة . او في دفع ضرر القريب . الذي يلزمنا ان نتجنبهُ شرعًا . او في ممارسة فعل المحبة الخ . لان في هذه جميعها لا تنال الغاية الواجبة . ما لم تستعمل وسايط فعّالة حقًا . لا بالروية فقط . لان عظم امن الراى لا يغير طبيعة الاشيا . او يمنعها فاعليّة . او يمنع الضرر . ولهذا لا يكون امينًا البتة استعمال النقيض . حتى ولا وهميًا ٭ ثالثًا يلتزم بالجهة الايمن من يلتزم باستعمال الامر الاثبت . اما من قبل الشرط . او النذر . او وصية الريس ٭

٭ اجيب ثانيًا انهُ يجوز اتباع الراى الاقل ثباتًا نحو الامر الجايز . اذا استبان بعد البحث الواجب انهُ حقيقيٌ وامينٌ في الغاية . واكثر امنًا من نقيضه هكذا حتى انهُ يزيل الشك . وخوف الغلط عقليًا

عقليًا . اثبت ذلك اولًا لان اسكندر الثامن قد حرم هذه المقولة ۞ انهُ لا يجوز اتباع الراى الامين جدًا فيما بين الامينة ۞ ثانيًا من اكليروس فرنسا السابق ذكرهُ * ثالثًا يجوز اتباع الحكم الفطن . الحقيقى ادبيًا نحو جودة الفعل وجوازهِ. والحال ان الراى الاكثر امنًا نحو الامر الجايز. هو ان يستند على حكمٍ مثل هذا . لان من يتبع الراى الاكثر امنًا نحو الامر الجايز . ولو كان اقل ثباتًا . فانهُ يحكم. اواقلهُ يمكنهُ ان يحكم بفطنةٍ . وثباتٍ . ان فعلهُ جايزٌ . لان ذاك يحكم بثباتٍ وفطنةٍ . من فى حكمهِ يفضّل الاسباب الاكثر ثقلًا . على الاسباب الاقل ثقلًا . التى تبان بازايها انها خفيفةٌ . واحتقارها يصير بدون زلةٍ . وانعطافٍ ردى . وهكذا يحصل على اقناعٍ صوابي ثابت . ان فعلهُ جايزٌ ولا لهُ ان يخشى الغلط كليًا . وان وجد عندهُ قليلًا من الخوف . فليطردهُ بفطنةٍ . ويحتقرهُ كانهُ وسواسٌ . اذ لهُ اسبابٌ اثقل . وبها يحكم ان فعلهُ جايزٌ حقًا . وذلك من اسباب حكمهِ على النقيض . التى اذا تقابلت مع الثقيلة جدًا . فتبان انها خفيفةٌ . واحتقارها يكون واجبًا . وتُعدّ كانّها ليست موجودةٌ . لان السبب الذى يُحتقر بفطنةٍ . فيُعدّ كانّهُ لم يوجد . كقول القديس انطونينوس فى الجزء الثانى من مولفاتهِ ۞ ان التحقيق الادبي لا يصدر من تبيان الدليل . بل من العبارات الابتداية الامينة . والتصورات المنعطفة الى جهةٍ واحدة . اكثر من الاخرى ۞ وفى القاعدة الحادية والثلثين من الناموس قيل ۞ ان من يكون

 متحققًا

متحققاً فلايحتاج الى اكثر تحقيق * ومن المستحيل ان توجد دلايل فايقة الطبيعة . او محققة طبيعياً . نحو كل ما يمكن فعله . ولعمرى ان الله عز وجلّ الذى رتب الكل بحكمة . لايطلب من الانسان بانه يعمل دايماً بتبيان . وتصاديق فايق الطبيعة نحوجودة الفعل المادى . لان هذا يفوق جداً قوة الانسان في هذه الحالة الحاضرة . بل ان الله يطلب منا فقط بان لانعمل بدون اقناع ثابت ضوابى المصير فعلنا الواجب علينا فعله جايزاً . ولهذا ولو ان رأى غوليلموس البارسى . الذى علم قايلاً . بان الانسان معما يخطى يلتزم بالاعتراف . هو رأى ثابت . ولكن لا احد يحكم بالخطاء على من يلخبر اعترافه زماناً ما . جا ان رأى القديس توما المناقض هذا الرأى هو ايمن جداً وا ثبت . وقولى ايمن جداً . اذ لا يجوز اتباع الرأى الاقل ثباتاً . الذى يستبين انه ايمن قليلاً من الاثنين فقط . لان القليل يحسب كلاشئ في الادابيه . لان زود زهيد من الامن لايصدر تصديقاً ادبياً . ولايزيل خوف الغلط العقلى . ولا يمنع امكانية خطر الخطاء . . . .

. . . اعتراض اولى ان الرأى الاخير . ولو انه كان اقل امناً . الا انه لايزال امينا . وذا غليب تقريل . فاذاً الخ * . . . .

. . . الجيب لمسلماً ذلك اذا نظرنا اليه مطلقاً بالافراد لا بالمقابلة مع نقيضه الاكثر امنا . او بالاضافة الى الفاعل . لان سبيبه حينيذ يظهر خفيفاً للفاعل هكذا . حتى لنه يصواب يحتقره مزدرياً به امام نقيضه الاثقل جداً . ويعد كانه ليس موجوداً *

اعتراض

* اعتراض ثاني ان الخوف هو جوهريٌ لكل راي. ولو كان كليّ الأمن. فلا يمكن اذًا ان يوجد رايٌ محققٌ ادبيًا *

* اجيب مميزًا المقدمه الخوف العقليّ مسلم. الادبي منكر. فالخوف على نوعين. الواحد عقلي. وهو جوهريٌ لكل قبولٍ وهمي. ويقوم بالفعل الذي به يعرف العقل ان سبب القبول لايضادّ مطلقًا. ولهذا يحكم ان الامر هو بالخلاف. والاخر ادبي وهو عرضيٌ للقبول الوهمي. ويتميز منهُ. ويقوم بالفعل الذي به يزعم العقل ان الامر ربما انهُ بالخلاف. ثم يحكم. فهذا الخوف وحدهُ يضادّ التصديق الادبي. ويبعد عن الراي الاعتراض امنًا *

* السؤال الخامس ماذا يجب ان يُفعل اذا كان الراي امينًا بدون مقارنته

* اجيب اولًا انهُ يلزمنا حفظ الوصية. اذا الراي المثبت وجودها كان امينًا بالفردية. لانهُ ان كان يلزمنا حفظ الوصية التي يستبين وجودها امينٌ بالسوية كعدم وجودها. كما سبق القول. فكم بالحرى اذا استبان وجودها امينٌ بالفردية * ثانيًا لان الانسان في حالةٍ مثل هذه يمكنهُ ان يحكم بالصواب بوجود الشريعة. ولا يمكنه نكران ذلك الا بحماقة. بما ان لهُ سببٌ ثقيلٌ لاصدار ذلك. ولاسبب لهُ لنكرانه. فكلٌ اذًا يلتزم بحفظ الشريعة التي يمكنهُ ان يحكم بفطنةٍ انها موجودةٌ *

* اجيب ثانيًا انهُ يجوز اتباع الراي الاقل ثباتًا. او الناكر الوصية متى كان امينًا بالفردية هكذا. حتى انهُ ينفي خوف الخطاء اقلهُ عقليًا. لان الانسان باتباعه لهُ يمكنهُ ان يحكم بفطنةٍ وثبات.

ان

ان فعلهُ جايزٌ. بما ان لهُ سببٌ ثقيلٌ لكي يحكم بذلك . ولا سبب
لهُ ليحكم بالخلاف. و لهذا لا يلحقهُ خوفٌ ولا فزعٌ من الغلط . وان
حصل لهُ ذلك فيمكنهُ ان يزدري بهِ كانهُ وسواسٌ. لانهُ عادم الاساس
اقلهُ عقليًا. هكذا الفلاح يجوز لهُ ان يترك القداس في ذاك النهار.
الذي فيهِ يقول خوريه المعتبر منهُ كرجلٍ تقي معلم . انهُ غير
ملتزمٍ بسماعهِ . اذا لم يكن لهُ سببٌ ليحكم بالخلاف ان خوريه
ينغش او يغلط. حسبما قيل في الراس الرابع والاربعين عن الرايات.
فراىٌ مثل هذا هو حقيقيٌ عقليًا . ونظرًا الى الفاعل . ولو انهُ
عقليًا ومطلقًا استبان انهُ امينٌ فقط. واذا حدث بانهُ يكون مضلاً .
فالضلال يكون معذورًا ۞ تمت المقالة الثانية في الضمير وتتلوها
المقالة الثالثة في الشرايع ۞

المقالةُ

* المقالة الثالثة فى الشرايع *

وفيها ثلاثة اجزاء وتسعة فصول الجزء الاول فى الشريعة عموما وفيه اربعة سوالات

السوال الاول فى ما هى الشريعة . جواب هي وصيةٌ عامة . جيدة . عادلة . ثابتة . او دايمة . موضوعة لخير الجمهور ممن له الاعتنا فى الجماعة . ومذاعة بالكفاية . فالشريعة حسب راى جمهور المعلمين . اولا انها وصيةٌ فعّالة تؤمر من الريس وتلزم الرعية بفعل شىء اوتركه . ولا يمكنها ان تلزم الا بالامر اى بان تامر . او تنهى . ولهذا فالشريعة السامحة هى امرية ايضًا . اقله بالقوة . لانها بدفعها الشى لكى يفعل . فتامر بالّا يمنع عمله . فالوصية هى علةٌ مستقيمةٌ للفعل . او الترك . او هى قاعدةٌ ملزمةٌ بسلطان الريس . فبلفظة ملزمة . تختلف عن المشورة . التى هي قاعدةٌ مستقيمةٌ للعمل . ولكن لاملزمة . ولهذا قال القديس ايرونيموس فى الكتاب الاول ضد يوفينيانوس ۞ حيث الشور يعطى فالاختيار يكون للمعطى . وحيث تكون الوصية . فالضرورة هي

للخادم

للخادم ۞ ثانيًا عامةً . لانه يجب ان توضع على جمعية كاملة . كما قيل فى الناموس ۞ ان الشريعة لا تُرسم على مفرد الاشخاص . بل بالعموم ۞ اما الجمعية الكاملة . فهى التى تكون من ذاتها ثابتةً . وقابلة التدبير المدنى . او التى تكون كافيةً بذاتها لنوال الغاية . التى لاجلها نُظمت . اى لتحصيل السعادة . وحفظ السلامة . والهدو العمومى . كالمملكة . والاقليم . والكنيسة الخ . والغير الكاملة . فهى التى من ذاتها ليست ثابتةً . ولاقابلة التدبير المدنى . وليست كافيةً للغاية المذكورة . كالعيلة . والخورنية . ثم ان الجمعية الكافية لغايتها . تُعرف اذا كانت لها استطاعةٌ لقيام ولاة . ورعاة . لحفظ الاعضاء . والرعية بنظام . ولرفع المشاجرات . ودفع المخاصمات . والحكم بالموت على الاشرار المنافقين . وتنقية الجسم من الاعضاء المفسدة * ثالثًا يجب ضرورةً ان تكون الشريعة جيدةً . اى ان تامر بشىء جيد بذاته . اواقلهُ نظرًا الى غايته المقصودة . الموصل اليها . لان غاية الشريعة هى ان تصيّر الناس صالحين . كقول اريستوتاليس والقديس توما . فالانسان لا يمكن ان يُغتصب على فعل الشر . او الغير المفيد . او المجرد . لان الله بما انهُ ذات الصلاح عينهُ . وحكيمٌ . عادلٌ لم يمنح البشر سلطانًا الّا لكى يرتبوا شرايع صالحةً * رابعًا ان تكون عادلةً . اى نظرا الى المشترع . لان العدل اما انه يكون شرعيًا . الذى يقوم بهذا . وهوان يكون مفيدًا للخير العام . اما بدليًا . الذى به المشترع لايضع الّا ما يمكنهُ اشتراعهُ . وليس الا على رعيته فقط . والّا لفعل اهانةً وكانت الشريعة باطلةً . بما ان الفعل يجب الّا يفوق

سلطان

سلطان الفاعل* واما توزيعية. التى بها حسبما يناسب نظرًا الى القوى. والغنا. تضع اثقالاً على الرعية لاجل الخير العام. لانهُ يكون ضد الصواب. والعدل البدلى ايضًا. بان يُثقّل على البعض فوق طاقتهم. وتكون حينيذٍ الشريعة باطلةً متى حصل عدم المناسبة والمساواة هكذا. حتى انتصل الى ضرر الجماعة. وظلم كثيرين. كقول سواريس. وبالعكس اذا كانت الشريعة مفيدةً من ذاتها وقليلون يُغصبون باستقامةٍ فوق طاقتهم. فالشريعة حينيذٍ تكون عادلةً. وتلزم الاخرين اما الذين يُغصبون بظلم. فلا يلتزمون بالظلم الزايد الّا عرضيًا نظرًا الى الشك والسجس. حيث يلتزم كلاً ان يفوت حقهُ لكى يتجنبها. وفى الشك عن جودة الشريعة وعدالتها يجب ان يقوم حق المشترع. مع حفظ شريعته* اولاً لان الريس لهُ سلطانٌ اعلى بان يامر. وفى شكٍ مثل هذا. لا يُعدّ المروس انه خالصٌ منهُ* ثانيًا لان الريس يتدبر بشورٍ اعلى. ويمكن ان تكون لهُ اسبابٌ مجهولةٌ من رعيته* ثالثًا لان حفظ الشريعة حينيذٍ يبتغيه الخير العام. واستقامة السياسة. والا لُعطية للرعية اجازةٌ زايدةٌ بالّا تحفظ الشريعة* رابعًا بان تكون من ذاتها دايمةً. اى مرتبة على الدوام بدون انتهاء. حتى انها متى اذيعت مرةً واحدةً. فتدوم ابدًا كدوام الجماعة التى ترتبت لاجلها. ما لم تبطل. او لاجل تغيير الظروف تصير مضرةً. وغير مفيدةٍ. لان دوام الشرايع هو ضرورىٌ لاجل غايتهنّ. التى هى الخير العام. المقتضى الثبات والتساوى. لكى تتدبر بفايدةٍ الجماعة الثابتة بذاتها. اذا استمرت هى ذاتها ادبيًا

بتسلسل متواصل في المتخلفين . وذلك لان تغيير الشرايع يجلب للجماعة ضررًا عظيمًا * سادسًا يلزم ان تكون الشريعة مفيدة للخير العام جوهريًا. بما انهُ غايةٌ جوهرية اولى للشريعة. كما قيل في الناموس ۞ فلتكن الشريعة جيدة . عادلة . ممكنة حسب الطبيعة . كعادة البلد موافقة الزمان . والمكان . ضرورية . مفيدة. ولا تكون مرتبة لاجل نفع خصوصي . بل لاجل الفايدة العامة ۞ ولان الشريعة هي فعل سلطان مشتهر. وقد تُرسم لاجل الخير العام فقط . ولم يُعط للبشر سلطان وضع الشرايع . الّا لاجل الاعتنا بالخير العام . كما يبان جليًا من الكتاب المقدس حيث قيل . ان واضعي الشرايع الكنايسية هم الرعاة . ولهم سلطانٌ لفايدة بناء الغير فقط. قرنتيه ١٠ . واما العلمانيين فهم خدام الله لخير الرعية . روميه ١٣ . وبما ان الشريعة توضع على الجماعة وتلزمها . فيجب ان تكون ملايمةً لخيرها. والّا فلا تكون مناسبةً. لانهُ ضد الصواب هو ان يُرسم الكل لاجل الخير الجزي فقط . وبهذا يختلف سلطان الولاية عن التسلط على الخادم. وعن الحق الخصوصي الممنوح لاجل فايدة خصوصية. ولهذا كل شريعة يلزم ان توول الى الخير العمومي. اما بدون واسطة. اما بواسطة. او غايية . والّا فتكون باطلة* سابعًا ان الشريعة يجب ان تُرسم ممن يروس الجماعه . فبما انها توضع على الجماعة الكاملة . وتلزمها . فلا يجب اذًا ان تُرسم الا ممنْ ينوط به الاعتنا بالجماعة . ولهُ سلطانٌ شرعيٌ لكي يدبرها . ويلزمها . ويغتصبها * ثامنًا واخيرًا يجب ان تكون مذاعةً. كما قيل في الناموس. لان الشريعة هي قاعدةٌ للافعال

عامة

عامة ومشتهرة . تدبر وتلزم الجماعة . والحال ان القاعدة لا يمكنها ان تدبر الجماعة. وتلزمها ما لم تكن مختصة بها. وبيّنة لديها *

* السوال الثاني في كيف تختلف الشريعة عن الوصية *

* جواب تختلف اولاً لان الشريعة توضع ضرورةً على الجماعة من شخص مشتهر لخير الجماعة . اما الوصية فيمكن ان توضع من شخص خصوصي على خصوصي . مثلاً من سيد . اولخير خصوصي ينسب للريس اوللمروس . او لشخص اخر * ثانيًا ان الشريعة تكون من ذاتها دايمةً لان الوصية المجردة تزول بموت الموصي . اما الشريعة فلا . لانها تختلف عن الوصية كاختلاف النوع عن الجنس . لان كل شريعةٍ هي وصيةٌ . ولكن ليس كل وصيةٍ هي شريعةٌ . اما الوصية فمنها عامة . ومنها خصوصية . فالعامة تُقسم إلى ثابتة . التي هي شريعةٌ حقًا . والى غير ثابتةٍ . بل موضوعة الى زمانٍ زهيد . ولكن الشريعة تتفق مع الوصية لان اثنتيهما رسمٌ ام قانونٌ للفعل . اوللترك . مُلزِمًا بسلطان الريس *

* السوال الثالث *

في هل ان كل شريعةٍ تلزم ضرورةً .

* اجيب ماكذا ذلك اولاً من القديس ايرونيموس كما سبق . ومن القديس اغسطينوس في الفصل الثالث عشر من كتابهِ عن البتولية حيث قال ۞ ان كل من لايخضع للوصية فهو مذنبٌ . ومستحق العذاب ۞ ثانيًا لان الشريعة . والوصية . فهما استعمال العدل وممارستهُ من الريس . ليلزِم رعيتهُ . بل هو امرُ الريس المالك

 السلطان

السلطان والارادة الفعّالة ليظهرها ويلزم بها رعيته . ثم ان الارادة الفعّالة مع السلطان يصدران النتيجة* ثالثا لان الشريعة الالهية. والوضعية تامران بان نطيع وصايا الروسا العادلة . ولهذا مخالفة كل وصية . ولو كانت بشرية . فهي تعدّى الشريعة الالهية . وتغيظ الله . وتحسب خطية *

* اعتراض لقد توجد شريعة سامحة . حسبما قيل في الناموس ✿ ان هذه هي قوة الشريعة الامر . والتجنب . والسماح . والمقاصرة *

* اجيب ان الشريعة السامحة تلزم الاخرين . بان لا يمنعوا ما قد سمح به *

* السوال الرابع في كيف تُقسم الشريعة . جواب ان الشريعة تُقسم الى الهية . التي رُسمت من الله . والى بشرية التي رُسمت من البشر. ثم ان الالهية تُقسم الى ازلية . وطبيعية . ووضعية . فالوضعية تُقسم الى عتيقة . وحديثة . فالعتيقة هي التي سلمها الله لموسى . بواسطة ملاك . وبواسطة موسى للسرايليين . والحديثة فهي التي رُسمت من المسيح لكل البشر . واذيعت من الرسل . والشريعة البشرية تُقسم ايضًا الى كنايسية . وهي التي توضع من البابا . من المجمع . من الاسقف بسلطان روحي كنايسي . والى مدنية وهي التي توضع بسلطان عالمي . من ملك . من امير او متقدم *

* الجزء الثاني في الشريعة الالهية وفيه ستة سوالات *

* السوال الاول في ما هي الشريعة الازلية . جواب ان الشريعة الازلية اذا أُخذت بالفساحة . فهي الفهم الالهي نفسه . الذي به

يسوس

يسنوس الله ويدبر ساير الاشيا . واذا أُخذت بالحصر . فهي رسمُ الله وارادتهُ . التى بها حتم منذُ الازل . بان الخليقة الناطقة تفعل تلك الاشيا . التى هى من ذات الامر ضروريةٌ لعيشةٍ صالحة نظرًا الى الطبيعة الناطقة . وان تُهمل الاشيا التى تهين الطبيعة الناطقة . كقول القديس اغستينوس فى الفصل السابع والعشرين من كتابهِ ضد فوسطس ۞ ان الشريعة الازلية هي الفهم الالهى . وارادة الله الامرة بان يُحفظ نظام الطبيعة . وتنهى عن تبلبلهِ ۞ ولهذا لا تختلف عن الشريعة الطبيعية . الّا لانها أُذيعت فى الزمن بالنور الطبيعى . لان الشريعة الطبيعية بالتدقيق . ليست هى سوى الشريعة الازلية . المذاعة على الطبيعة الناطقة بالنور الطبيعى . فغريزيًا بالعقل النطقى . واكتسابيًا بدلايل العقل النطقى ذاته *

* السوال الثانى فى ما هي الشريعة الطبيعية * جواب هي الشريعة الالهية ذاتها . المنغرسة فى الخليقة الناطقة . وتامر بفعل كل شىء ضرورى من ذات الامر لحيوةٍ صالحة تليق بالطبيعة الناطقة . لا نها ناطقة . وتنهى عن كلما هو من ذات الامر مهينٌ للطبيعة الناطقة . لا نها ناطقة . وتنظم كلما هو ضروريٌ لقيمة الفعل . فهذه . كما هو واضحٌ من الايمان . تلزم تحت الخطاء المميت فى امرٍ ثقيلٍ ۞ ان العاملين مثل هذه الافعال . اى ضد الشريعة الطبيعية . يستوجبون الموت . روميه ١ ۞ كل الذين اخطوا بلا شريعةٍ . اى مكتتبة . فبلا شريعةٍ يهلكون . روميه ٢ ۞ اى لاجل الخطايا المفعولة ضد الشريعة الطبيعية . فمن يخالف الشريعة الطبيعية فى امرٍ ثقيلٍ

يهين

يهين الله جدًا. الذى لا يمكن ان يُجهل بجهلٍ معذورٍ انهُ مشترعها. ثم ان المسيح اوضح مثبتًا الوصايا الادبية. التى للشريعة الطبيعية. وامر بحفظهن جميعًا. ولهذا فكل شريعةٍ طبيعية فهى ايضًا انجيلية. نظرًا الى المادة · او الشى المامور بهِ· او المنهى عنهُ · كما يوصى الرسول الالهى بحفظ كل ما تشور. وتامر بهِ الشريعة الطبيعية الالهية قايلًا ٭ كل ما هي محقةٌ. كل ما هى مهذبةٌ. كل ما هي مقسطةٌ. كل ما هى قديسةٌ. كل ما هى ما ثورةٌ. كل ما هى ممدوحةٌ · ان ملكتم فضيلةً. وان حويتم مديحًا. ففيها افكروا. واياها تذكروا. فيلبوء ٭

* السوال الثالث فى هل ان الشريعة الطبيعية تامر بان الانسان يعيش ويفعل دايمًا افعال الخير والصلاح *

* اجيب ماكدًا ذلك لان الشريعة الطبيعية تامر دايمًا بان يعيش الانسان. عيشًا صالحًا. وان يعمل ما يوافق طبيعته الناطقة التى هو بها ناطقٌ وتامرهُ ايضًا بعمل كل ما هو ضرورىٌ لعيشةٍ صالحة. وان يفعل دايمًا ما يوافق طبيعتهِ الناطقة. كقول الرسول ٭ كل شىء فليصر بصلاحٍ ونظامٍ. قرنتيه ءء ٭ والحال انهُ لكى يفعل دايمًا ما هو صالحٌ. ولايقٌ بالطبيعة الناطقة لانها ناطقة. فمن اللازم بان تكون كل افعالهِ المقصودة صالحةً. وموافقةً للطبيعة الناطقة لانها ناطقةٌ. ولكى ان الفعل يكون صالحًا وجيدًا. فينبغى ان يصدر عن موضوع جيدٍ او مجردٍ ولكنهُ موصلٌ الى غايةٍ جيدة. ليصير بحالةٍ واجبة. وظروفٍ لايقة بالموضوعِ لاجل الغاية الصالحة. لانهُ ان نقص احدى هذه. فالفعل لا يكون جيدًا. بل رديًا. لانهُ

لا يتجه

لا يتجه نحو الموضوع . والغاية . والظروف الواجبة للفعل . كما يجب ويليق بالطبيعة الناطقة . وهكذا لايوافق بل ينافي الطبيعة الناطقه . العاقلة . ولا يُقبل من العقل المستقيم . بل انهُ يُرذل . لان العقل المستقيم يوضح جليًا . ان ذاك الفعل وحدهُ هو جيدٌ وحميدٌ . الذي لهُ موضوعٌ شرعيٌ . وغايةٌ صالحةٌ . وظروفٌ لا يقةٌ بالموضوع . ومن هنا صدر هذا المبدأ اللاهوتي ۞ الخير عن علةٍ كاملة . والشر عن كل نقصٍ ۞

* السوال الرابع في هل ان الشريعة الطبيعية يمكن تغييرها *

* اجيب اولًا مع جمهور المعلمين. انهُ لا يمكن تغييرها باستقامةٍ. لان تغيير الشريعة باستقامةٍ يتم متى بطلت . او حصلت مضرةً غير مفيدةٍ.او تلاشت من الريس.او انها رُسمت بعادةٍ مضادّة.والحال ان الشريعة الطبيعية لا يمكن ان تبطل. لانها ضروريةٌ وقد رُسمت لتدوم ابدًا . ولا يمكن ان تصير رديةً مضرةً غير مفيدةٍ . اذ لا تامر الا بالجود والصلاح . وبما هو ضروريٌ من ذات الامر. ولا تحرم الّا ما كان من ذاتهِ شرًا رديًا . ولا يمكن ان تتلاشى من الله . اذ لا يمكنهُ بالّا يامر الخليقة الناطقة بكل ما هو من ذات الامر جيدٌ وضروريٌ لحيوةٍ صالحة. ولايقٌ بطبيعتها . ولا يحرّم الا كل ما هو من ذات الامر غير لايقٍ بها.اذلا يمكنهُ بالّا يدبر الخليقة الناطقة بحكمةٍ ونظامٍ وبنوعٍ موافقٍ لقد استهِ. وحالةٍ تليق وتناسب الطبيعة الناطقة . ولهذا فالشريعة الطبيعية هي ضروريّة في الغاية نظرًا الى الخليقة العاقلة

العاقلة. وبالتالى لا يمكن ان تُناقض من عادةٍ مضادّة. اذ لا يمكن ان تتلاشى من الله فكم بالحرى من الانسان *

* اجيب ثانيًا ان الشريعة الطبيعية يمكن تغييرها مجازًا. اى انهُ يمكن ان يصير التغيير فى ظروف مادتها. لان الله قادرٌ ان يزيد او ينقص فى مادة الشريعة الطبيعية بعض شروطٍ وظروفٍ. التى متى وُضعت او رُفعت. فالافعال حينئذٍ لا تكون محرّمة. ولا ما مورة من الشريعة الطبيعية. وبهذه تتغير المادة * اعلم انهُ توجد اشياءُ مسموحٌ. او مامورٌ بها من ناموس الطبيعة. فالمسموحُ بها هى التى لا تامر بها الشريعة الطبيعية. ولا تنهى عنها. ولا تُتلم منها. ولكن تسمح بعملها. وتدبيرها على غير نوعٍ. اما المامورة فهى التى يامر بها الناموس الطبيعى. او ينهى عنها. ونقيضها لا يمكن رسمهُ من احد *

* السوال الخامس فى هل يقدر الله ان يحل امرًا ما من الشريعة الطبيعية *

* اجيب اولاً مع جمهور المعلمين. انهُ تعالى لا يقدر ان يحل باستقامة وتدقيقٍ. لان الحل فى الشريعة باستقامةٍ. هو عتق الواحد من الزام الشريعة. مع وجود كل الظروف. التى بها تحيى الشريعة وتلزم. والحال ان الله لا يمكنهُ مطلقًا ان يُفعل مثل هذا فى الشريعة الطبيعية. فاذًا الخ * اثبت الصغرى لان معنى ان الله يعتق من الزام الشريعة الطبيعية مع وجود كل الظروف التى فيها تلزم

تلزم بذاتها . هو ان الله يسمح بان الانسان يفعل ما هو محرّمٌ من الناموس الطبيعي او يهمل ما هو مامورٌ به من هذا الناموس نفسه مع وجود كل الظروف. التي بها يُحرم او يُومر به. او انهُ يفعل ما هو باطنًا شرٌ ردئٌ. اويهمل ما هو من ذات الامر ضروريٌ لجودة الاداب. واهمالهُ يهين الطبيعة الناطقة . والحال ان الله لا يقدران يسمح بهذا مطلقًا . لان هذا السماح ينافي القداسة والحكمه الالهية . والسياسة الحميدة . اللايقة بالخليقة الناطقة *

* اعتراض اول امرٌ محققٌ هو . ان الله قد حل في بعض وصايا من الشريعة الطبيعية * اولاً اذ امر ابرهيم بالقتل لكي يذبح ابنهُ البار* ثانيا اذ سمح للابا بان يتزوجوا نساءً كثيرات * ثالثًا بالسرقة اذ امر اليهود بان يبقوا عندهم اواني المصريين المقروضه لهم * رابعًا اذ سمح لليهود بحلة الزيجة بكتاب الطلاق * خامسًا اذ سمح لهم بالربا * سادسًا اذ سمح لهوشع ان يزني * سابعًا اذ اذن للمكابيين ان يحاربوا في يوم السبت *

* اجيب منكرًا المقدمة ومقولاتها . لان الله لم يامر ابدًا . ولم يسمح بهذه . مع وجود الظروف . التي هي مامورةٌ بها من الشريعة الطبيعية . ولكنهُ غيّر شروط وظروف الشريعة الطبيعية. وهكذا اجيب على الاول قايلاً* انهُ بما ان الله هو رب وضابط حيوة الانسان . وموته. منح ابرهيم حقًا على حيوة ابنه البار. لكي يقدمهُ لهُ . وذبح البار الصاير بسلطان الله وامره ليس هو ظلمًا . ولا محرّمًا من الشريعة الطبيعية . ولا قتلاً. بل انهُ عادلٌ وموافقٌ للناموس الطبيعي*

وعلى الثاني اجيب ان كثرة النساء ليست هي ضد ناموس الطبيعية نظرًا الى السماح الالهي . اذ لا تنافى مطلقًا غاية الزيجة الاولى . التي هي قبول الاولاد وتربيتهم . لكنها تنافي هدو الرفقة . وسلامة العيلة . وتصير تربية الاولاد الصالحة صعبةً في الغاية . فالله قادرٌ ان يزيل هذه الصعوبات بمعونات النعمة . فكثرة النساء تضع عدم مساواة العدل في امتلاك الاجساد . ولكن هذا الظلم يزيلهُ تعالى ويرفعهُ بتوزيعهِ امتلاك جسم الرجل لنساءٍ كثيرات . وحينيذٍ لا يكون ظلمًا . لان في يدهِ تعالى حقوق ساير الخلايق . ثم انهُ قد اذن للابا بكثرة النساء . ليمو الشعب المومن العتيد ان يولد منهُ المسيح المنتظر . ولانتشار . واذاعة عبادة الالهِ الحقيقي في ساير العالم *

* وعلى الثالث اجيب ان الله بما انهُ رب ساير الاشيا قد وهبُ للسرايليين اواني المصريين . حتى انهم بطلوا ان يصيروا فيما بعد اربابها . وهكذا الاسرايليون لم يسلبوا مال الغير . بل ابقوا عندهم ما قد وهبهُ الله لهم . ولا سرقوا شيًا البتة . لان الله بما انهُ رب كافة الاشياء . نقل الملك من المصريين . ودفعهُ للاسرايليين . ولكي يعاقب قساوة المصريين . ويعوّض على الاسرايليين اجرة اتعابهم الواجبة المضبوطة من المصريين *

* وعلى الرابع اجيب انهُ يمكن حل الزيجة بسلطان الله مبدع الطبيعة . وضابط حقوق جميع الخلايق . فبسماحهِ مطلقًا . قد فك عُقد الزيجة الاولى . وبحلهِ هذا سمح للرجل والامراة ان يقبلا زيجةً اخرى . لان الشريعة تحرّم الزيجة الثانية مادام العُقد الاول

الاول موجود * اما عن الخامس فنجيب حيث نتكلم عن الربا *

* وعلى السادس اجيب مع القديسين اغسطينوس وايرونيموس. ان الله لم يامر هوشع ليزني . بل ليتزوج بامراة كانت زانية . ويقترن بها بزيجة صادقة . وقد دعيت بعد الزيجة زانية ايضًا . لانها هكذا كانت قبلها . واولادها دعيوا اولاد زناء . لانهم ولدوا من ام كانت زانية *

* وعلى السابع اجيب ان وصية السبت لم تكن من ناموس الطبيعة نظرا الى تحديد الزمن . وفي فعل المكابيين لم يكن حلًا بالتدقيق . بل تفسير الشريعة فقط . لان تلك الشريعة لم تكن تمنع الفعل الضروري لخلاص الانسان . كما ياكد ذلك السيد المسيح. متى ١٢ ۞ ولا الحرب ضد الاعدا خاصة الكافرين *

* اعتراض ثاني ان البابا بسلطان ممنوح له من الله يحل * اولًا الاساقفة من المكث الحالي في ابرشياتهم * ثانيًا من النذر والقسم * ثالثًا من الزيجة المعقودة وغير مكملة . فهذه كلها من ناموس الطبيعة *

* اجيب على الاول ان البابا لا يعفي الاساقفة من الزام مكثهم الحالي في تلك الظروف . التي بها يلتزمون بالمكث من الشريعة الطبيعية . ولكنه يوضح فقط بسلطانه . بانهم في هذه الظروف . او تلك يمكنهم ان يباينوا كراسيهم *

* وعلى الثاني اجيب ان البابا لا يزيل الزام النذر . والقسم مع وجودها . ولكن كنايب الله وباسمه تعالى . يترك الوعد المفعول والقسم . وبهذا الترك يبطّل الزام الوفاء . لان الشريعة الطبيعية لا تامر

بوفاء الموعود . مع ابطال الوعد . فالوعد المفعول لله يمكن ابطالهُ من الله . لابذاته فقط . بل بواسطة ايضًا . اى بوكيله . ونايبه *

* وعلى الثالث اجيب ان البابا يحل الزيجة المعقودة وغير مُكملة . رافعًا بسلطان الله العهد الاقترانى . ومزيلًا عقد الزيجة . فالشريعة الطبيعية لا تلزم الّا على حفظ الزيجة الغير المحلولة . ولا تمنع حلها لاجل سبب ثقيل بسلطان سام منُستمد من الله . الذى اذ هو مبدع الطبيعة . وبارى الكل . ورب جميع الحقوق . يمكنهُ حسب ارادته ان يحل عهد الزيجة . و يرفع كل شرط . اما بذاته . اما باخر . ولكنهُ تعالى لم يمنح لاحد سلطانًا . لان يحل زيجة المعمدين المكمله . فالحبر الا عظم اذًا فى هذه جميعها لا يحل بالتدقيق من الشريعة الطبيعية . رافعًا باستقامة الزام الشريعة الطبيعية . مع استمرار مادتها حسب كل شروطها . ولكنهُ يحل بالفساحة . رافعًا الشروط . والظروف الكاينة من جهة المادة . او مزيلًا الفعل المصدر الالزام . ويفعل هذا بما انهُ وكيل الله ونايبهُ على الارض . ومُقام منهُ تعالى اول راع لكنيسته *

* اجيب ثانيًا ان الله يمكنهُ ان يحل بالفساحة وصايا الشريعة الطبيعية . التى مادتها معلقة على حكمته تعالى . اذ يمكنهُ ان يزيد وينقص على مادة الشريعة بعض شروط . وظروف . التى متى وُضعت . او رُفعت . فالافعال لا تكون حينيذ محرّمةً . او مامورةً من الشريعة الطبيعية . مثلاً بما انهُ بارى ساير الاشياء . ورب حقوق جميع الخلايق . يمكنهُ ان يهب لواحد حقًا على سلب مال اخر . ويسمح بقتل

بقتل البار الخ . فاذا وهب هذا الحق باخذ مال الغير حينيذٍ لايكون ظلمًا . بل ولا اخذ مالٍ غريبٍ . ولكن المال الذى كان غريبًا . فالان باذنهِ تعالى قد صار خصوصيًا لاخذهِ . وكذلك ذبح البار يكون عادلًا . متى صار بسلطانٍ مُستمد من الله . الذى يمكنهُ ان يفعل ما يريد فى حيوة البشر الخ * اما الوصايا التى مادتها لا تتعلق على حكمتهِ تعالى . ولا يمكنهُ حلها ولا بالفساحة . لانهُ توجد بعض افعالٍ رديةٍ باطنًا . التى لا يمكن ان تصير جايزةً ابدًا . كالبغضة لله . والتجديف . وعبادة الاصنام . والارتقه . والحلف كذبًا . ونظايرها *

* السوال السادس فى ما هى الشريعة الوضعية *

* اجيب ان الشريعة الوضعية عمومًا هي تلك التى تُرسم بحريةٍ من المشترع . وبنوعٍ اخر مذاعة لا بالنور الطبيعى . بل باشارةٍ ما خارجة . مثلًا بصوتٍ . او بكتابةٍ . فمنها وضعية مجردة . وهى التى تفترض شيًا ما ليس بمفترض من الناموس الطبيعى . بل الناموس الطبيعى يسمح بان يُفرض . كالشريعة الناهية عن اكل بعض اشياء . ومنها طبيعية من جهة المادة . وهي التى تفترض شيًا يكون مفروضًا من الشريعة الطبيعية . كالعشرة وصايا ما عدا السبت *

* والشريعة الالهية الوضعية . هي التى رُسمت من الله بحريةٍ . واذيعت على نوعٍ اخر عدا النور الطبيعى . كالشريعة العتيقة . والشريعة الانجيلية . اللتان هما شرايع طبيعية من جهة موادهنَّ اى نظرًا الى الوصايا الادبية . ثم وضعية مجردة ايضًا . نظرًا الى باقى الوصايا *

* الجزء الثالث في الشريعة البشرية *

* اعلم ان حق الامم هو حقٌ مسلَّم من جميع الامم او اغلبها. وبالعادة والاستعمال له قوة الشريعة. او انهُ حقٌ غير مكتوب قد قُبل برضى واستعمال كل الطوايف ام اغلبها. ولهُ قوة ان يلزم كامتلاك القنية. والارزاق. ونظايرها. ولهذا السبب فحق الامم هو مساوى بالقوة للشريعة البشرية *

* الفصل الاول *

في العلة الفاعلة ومادة الشريعة البشرية

وفيه ستة سوالات

* السوال الاول في من يمكنهم افتراض الشرايع. ولمن يفرضونها *

* اجيب اولاً ان الشرايع الكنايسية يقدران يفترضها اولاً البابا لكل الكنيسة. كقوله تعالى ۞ ارعى خرافى. ارعى نعاجى ۞ يوحنا * ٢١ * ثانيًا المجمع المسكونى لكل الكنيسة * ثالثًا مجمع الاقليمى لذلك الاقليم. وقاصد البابا لمقاطعته * رابعًا الاسقف لابرشيته ولو لم يكن مرسومًا. بل منتخبًا فقط. وروسا الاساقفة. والمطارنة. والبطاركة. يمكنهم خارج المجمع ايضًا. ان يرسموا شرايع لابرشياتهم فقط * خامسًا الذين لهم ولايةٌ مثل كاسقفية. وكبعض روسا لاجل الاماكن الخاضعة لهم * سادسًا الرهبنات في المجامع العامة. لكن لا الروسا العامة. بدون انعام خصوصى من البابا. ومعيّن. الذى حسب العادة لايُعطى حتى ولا للراهبات العادمات الولاية الكنايسية. مع ساير افرادهنّ. ولا يمكنهن ان

ان يرسمن شرايع حقيقية . بل فرايض ديرية فقط . وتلزم بقوة نذر الطاعة .

* اجيب ثانياً ان الشرايع المدنية يقدر ان يرسمها السلطان لكل السلطنة.والملك . والامير . والمشيخه لاجل ولاياتهم . وهذا برهانٌ عمومى . لان الاساقفة . والامرا العالميين . فقد اقيموا لتدبير جماعة كاملة. ولهم سلطان الاشتراع . بما انهُ ضرورىٌ لتدبير الجماعة الكاملة باستقامة واجبة . ولايقدرون على تدبير الجماعة الكاملة بواجب. ما لم يكن لهم سلطانٌ فعّالٌ ثابتٌ لرسم ماهو مفيدٌ لخير الجمهور. وان يعتنوا بحفظه معاقبين الاشرار. و مقاصرين العصاه . وضابطين الجميع فى الطاعة .

* اعلم ان الذين يقدرون ان يرسموا الشرايع باولى حجة يمكنهم ان يفرضوا وصايا . التى يمكن ان توضع من كل ريس خصوصى نظراً الى رعيته.وعن المادة الخاضعة لولايته.اذلايمكن ان يكون ريساً بدون سلطان يامر به*اجيب ثالثاً انهُ لايقدراحدٌ ان يضع شرايع الّالرعيته. وعن امورخاضعة لولايته. اذ لاسلطان لاحدالّا على رعيته. ونحو الامور الخاضعة لولايته. فالسلطان الروحى والعالمى يصدران اثناهما من السلطان الالهي . ولهذا فان السلطان العالمى هوتحت الروحى بما انهُ مخضعٌ لهُ من الله فى الاشيا الواجبة لخلاص النفس . ومن ثم يجب ان يُطاع السلطان الروحى فى هذ اكثر من العالمى . وفى التى تنسب الى الخير المدنى يجب ان يُطاع العالمى اكثرمن الروحى . كقوله تعالى ۞ اعطوا ما لقيصر لقيصر. وما لله لله ۞ ولهذا قال

القديس

القديس توما . فى الفصل الرابع من البحث الثانى ۞ ان الروسا الكنايسيين صرفًا لايمكنهم ان يضعوا شرايع الّا عن اشياء روحية . وتدابير كنايسية . والروسا العالميين عن امور زمنية تنسب الى التدابير المدنية ۞ فالامرا العالميين قد اقامهم الله ليكونوا محاميين عن الايمان المستقيم. والكنيسة المقدسة. كقول المجمع التريدنتينى فى الفصل العشرين من الجلسة الخامسة والعشرين ۞ ليمكن هولاء بل يلزمهم ان يحاموا عن الامانة والكنيسة . وان يعتنوا بحفظ شرايعها ۞ وكذلك القديس لاون الكبير قد نصح الملك لاون فى الرسالة الخامسة والسبعين قايلاً ۞ فليكن محققٌ عندك . بان سلطان الملك قد مُنح لك . لا لتسوس العالم فقط . بل ولصيانة الكنيسة ايضًا . لكى تكبح جسارة الاشرار. وتحفظ الاشياء الهادية . وترد السلامة . وتزيل الاضطراب ۞ ثانيًا ان السلطان لا يقدر ان يضع شرايع على البلدان التى ليست تحت سلطته. اما بنوع التملك . ام على نوع اخر. ومن ثم هذه البلدان لا تلتزم بشرايع يوستينيانوس اوملوك اخر . ما لم تقبل اولاً اما من الروسا . اما بالعادة * ثالثًا لا احد يقدر ان يضع ما يضادّ شرايع ريسه بما ان السلطان الادنى . لا يرتفع على الاعلى . فالاسقف مثلاً لا يقدر ان يضع شرايع تنافى الحق العام . ام شريعة البابا *

* السوال الثانى فى ما الذى يمكن ان ترسمهُ الشريعة البشرية *

* اجيب اولاً انها لا تقدر ان ترسم شيًا ضد الشريعة الازلية والطبيعية والوضعية صرفًا لان السلطان البشرى هو خاضعٌ لسلطان الله

الله وارادته. والادنى لا يبطّل حق الاعلى كقول هامة الرسل ۞ يجب ان يطاع الله اكثر من الناس ۞ ابركسيس ٥ *

* اجيب ثانيًا ان البشر تقدر ان تامر باشياء. اوتنهى عنها. اوتبطّلها التى لم تومر. ولم تنهى. ولم تبطّل من الشريعة الطبيعة. ولا من الوضعية الالهية. يتاكد ذلك اولًا من الاستعمال. لان اشياء كثيرة قد ترسم من الشريعة. وتلزم باشتراعها البشرى. مع انها لم ترسم هكذا من الشريعة الالهية الطبيعية. اوالوضعية. وهذا يتضح جليًا من الشريعة الالهية الطبيعية. والوضعية. التى تامر بان تطاع اوامر الروسا العادلين * ثانيًا لان المشترع البشرى له سلطانٌ ان يرسم بالشرايع الاشيا الموافقة لخير الجمهور. لان سلطان الاشتراع هو موهوبٌ للبشر بقدر ما يقتضى خير الجمهور الذى لاجله قد وُهب. كقول القديس توما ۞ ان رسم كل ما هو لاجل الغاية. ينبغى ان ينتجه نحو الغاية كما يجب ۞ والحال ان اشياء كثيرة مفيدة لخير الجمهور لم ترسم ولم تحدد من الشريعة الالهية. والّا لم وجد السلطان الاشتراعى البشرى. بل تبيين وتحديد الناموس الالهى فقط *

* اجيب ثالثًا ان المشترع البشرى لا يمكنهُ ان يامر الجميع بكل افعال الفضايل الفايقة ايضًا. ما لم يقتضى ذلك الخير العام. لان الشريعة البشرية يجب ان تكون مناسبة احوال البشر. وتكون ممكنةً ادبيًا لكل الجمهور. او اكثرهُ. والحال ان مواظبة افعال كل الفضايل ليس هو للجميع بل لقلايل. وهم الكاملون. فاذًا الخ. الكبرى واضحة بذاتها. لان الشريعة البشرية يجب ان تكون مفيدةً

لخير الجمهور. الذى لاجله رسمت. والحال انها لا تكون هكذا ما لم تكن ملايمة احوال البشر. وممكنة ادبيًا اقله لاكثر الجماعة. لان الشريعة الغير الممكنة ادبيًا فتحفظ من قليلين. ولكانت ظالمة لاكثر الجماعة. الذين يخالفونها. وبوضع شرايع مثل هذه. يصير ضررٌ لاكثر الرعية. فهذا لا يجب ان يفهم عن الشرايع. التى يمكن وضعها من علةٍ ارادية. كامر الكنيسة بالعفة للذين يرومون قبول الدرجات المقدسة. وهكذا ايضًا لسبب الزلات الثقيلة توضع قصاصات ثقيلة. ولا يجب ان يفهم ايضًا عن الفرايض التى يقبلونها الرهبان محبةً بالكمال *

* اجيب رابعًا ان المشترع البشرى يقدر ان يامر الجميع بافعال الفضايل المناسبة خير الجمهور. وملايمة وظايفه الاعتيادية. وان يحرم افعال الرذايل المضرة له. ولاجل فايدته الادبية يقدر ان يقاصر ويعاقب المخالفين. لان سلطان وضع الشرايع قد منح للبشر بمقدار ما يقتضيه الخير العام. الذى لاجله منح لان الغاية هى مقياس الاشيا التى للغاية. ولكن لان غاية السلطان الكنايسى والمدنى ليست واحدةً. فكلٌ اذًا يمكنه ان يامر بافعال الفضايل المناسبة غايته فقط. فغاية السلطان الكنايسى القريبة هى عبادة الله والسعادة الابدية. اما المدنى هى الهدو العمومى. وسعادة الشعوب الزمنية. ولو كانت غايته الاخيرة هى مجد الله. وسعادة البشر الابدية. لان كل سلطةٍ يجب ان تنسب الى مجده تعالى. وخلاص البشر الابدى *

* اجيب خامسًا ان الريس له سلطانٌ بان يلزم المروسين فى

كل

كل نوع يظن انهُ قادرٌ على ان يلزمهم به . ما لم يستبين جليًا انهُ يغلط بحكمه هذا . لان الخير العام والتدبير الحسن يقتضيان بان يكون لهُ هذا السلطان . والّا لحصلت للمروسين احازةٌ زايدةٌ لان يخالفوا اوامر الروسا . الذى هو مضرٌّ جدًا بالتدبير الحسن . وخير الجمهور*

* السوال الثالث في هل ان الشريعة البشرية تقدر ان تامر بالافعال الباطنة *

* اجيب اولًا ان الشريعة البشرية تقدر ان تامر بالافعال الباطنة . الضرورية لكى تكون الافعال الخارجة في ذاك النوع الادبي . مثلًا . في نوع العهد . والقسم . والسر . والصلوة الخ . هذا راى جمهور المعلمين* اولًا لان الكنيسة لها سلطانٌ لان تامر بالافعال الباطنة الضرورية . اوالمفيدة جدًا للتدبير الحسن . ولخير الكنيسة العام . ولعبادة الله الواجبة . والحال ان الافعال الخارجة . التى الكلام عنها هى هكذا . فاذًا الكنيسة تقدر ان تامر بمثل هذه الافعال الخارجة . فاذًا تقدر ان تامر ايضًا بالافعال الباطنة الضرورية لتكون تلك الافعال الخارجة في هذا النوع نفسه . لان من يقدر ان يامر بشىء . يقدر ان يامر ايضًا بكل ما هو ضروريٌ لصيرورته . والّا فلا يكون لهُ سلطانٌ فعّال ليامر به * ثانيًا الكنيسة تقدر ان تامر الكاهن بان يقدس . ويمنح سرًا الخ . وتامر المومنين بان يصلوا . ويعاهدوا . ويحلفوا . وينذروا صدقًا الخ . لان هذه الافعال هى ضروريةٌ ومفيدةٌ جدًا لخير الكنيسة العام . وللعبادة الواجبة لله . فالكنيسة اذًا تقدر ان

تامر بوضع نيّة التقديس ومديحه تعالى فى الصلوات . وبالنذر. والقسم. الخ. وذلك لان افعالاً مثل هذه بدون هذه النيّة لايمكن ان تكمل *ثالثًا ان الكنيسة تامر حقًا بالاعتراف السرى الصادق. وبالتوجع الباطن المطلوب له . ولهذا السبب فقد حرم اسكندر السابع هذه المقولة ۞ ان من يعترف اعترافًا فاسدًا اختياريًا . فقد اكمل امر الكنيسة ۞ ثم ان الكنيسة تامر الطالبين التقدم فى الوظايف اللاهوتية . بان يحلفوا انهم يحرمون بقلب صادق خمس مقولات ينسانيوس المشهورة. فهذا الامر لايمكن ان يتم مالم يعتقدوا باطنًا. بان هذه المقولات هى اراتيكية ومحتوية نظرًا الى المعنى فى كتاب ينسانيوس. كما اوضح ذلك اكليمندوس الحادى عشر فى منشوره الذى بدؤهُ ۞ كرم رب الصاباوت ۞ المقبول من الكنيسة كلها.

* اجيب ثانيًا ان الكنيسة تقدران تامر بالافعال الباطنة. الضرورية لتصير الافعال الخارجة صالحة جيدة * اولًا لان الكنيسة لهاسلطانٌ ان تامر بالافعال الخارجة الصالحة . لان هذا السلطان هومفيدٌ فى الغاية. بل انهُ ضرورىٌ لتدبير الكنيسة جيدًا. وللعبادة الدينية الواجبة فى الكنيسة . ولخلاص الانفس . فاذًا يمكنها ان تامر ايضًا بالافعال الباطنة. الضرورية للصلاح . سيما لان سلطان الكنيسة هو روحىٌ . ومرتبٌ بالخصوص لاجل خلاص الانفس . لانهُ بدون هذا السلطان . فالسلطان السابق يكون باطلًا . ثانيًا ان الكنيسة تامر حقًا بالافعال الخارجة الصالحة . فتامر بالتناول فى عيد الفصح بعبادةٍ حسنه . ولاجل هذا فانوشانسيوس الحادى

عشر

عشر قدحرم هذه المقولة ۞ انه يكمل وصية التناول السنوى . من يتناول جسد الرب بنفاق ۞ ثم انها تامر خدام الكنيسة بان يتلوا فرضهم بعبادة حسنه . وتامر المومنين بان يحضروا القداس بديانة مستقيمه . ونية باطنه . ولهذا فاكليروس فرنسا قدحرم ما يناقض هذا قايلًا ۞ فلا يمكن ان يقال عن الكنيسة انها تنسب لذاتها سلطانًا لم تسهده من المسيح حقًا . لانها تتدبر من الروح القدس دايمًا . اذ هى عامود الحق وثباته ۞ تيمو * ٣ *

* اجيب ثالثًا ان الكنيسة تقدر ان تامر بالافعال الباطنة الضرورية لتصر الافعال الخارجة صالحةً فاضلةً * اولًا لان الكنيسة تقدر ان تامر بالافعال الباطنة الضرورية لتكن الافعال الخارجة صالحةً فاضلةً . فاذًا لكى تكون ايضًا صالحةً بصلاح هكذا خصوصيًا . فلِمَ لا يمكنها هذا وذاك معًا . اذ اثناهما يبلغان الى العبادة الجميلة . وفايدة الكنيسة عمومًا * ثانيًا ان الكنيسة تقدر ان تامر ليس ان الفعل الخارج يُفعل باستقامة فقط . بل وليصر لاجل غاية هكذا جيدة . فالاساقفة مثلًا فى الضرورات الثقيلة . والاخطار العمومية الباهظة . تامر المومنين احيانًا بالاصوام والصلوات لاجل رفع الضيقة العمومية . ونوال الصلح . والسلامة الخ . فلا يكمل هذا الامر من يصوم ويصلى لاجل غاية اخرى . ولوكانت صالحةً . لانه لم يفعل ما قد أُمر به * ثالثًا ان الكنيسة بالصواب تنهى بالّا تُفعل . او تُترك الافعال الخارجة لاجل غاية ردية . وهذا يتضح من الناموس . حيث يحرم الراهب البناديتينى . الذى بدون اجازة المتقدم يذهب الى

الى المحكمة ليشتكى على المتقدم . ويُجرمون ايضًا الفاحصون عن الايمان . الذين اما من قبل البغضة . او المعاشرة . اورغبة المكسب . يسمحون بان يُدان احدٌ فى دعوة الايمان باطلًا . فالكنيسة اذًا تقدران تنهى بالانتصير افعالٌ ما لاجل غايةٍ كذا . وتكون حينيذ قبيحةً بقباحةٍ خصوصية . فتقدر اذًا ان تامر بان الافعال الخارجة تصير لاجل كذا غايةٍ صالحة . وحينيذٍ تصير صالحةً بنوعٍ هكذا من الصلاح . لان الافعال الجيدة تستمد النوع من الغاية . فالكنيسة اذًا تقدران تامر بالافعال الباطنة . الضرورية لتصير الافعال الخارجة صالحةً بنوعٍ هكذا من الصلاح والفضيلة . ثم ان الفعل الباطن هو ضروريٌ لصلاح الفعل الخارج . نظرًا الى فعلهِ . وتركهِ . ويمكن انهُ يتضح بالكفاية بفعل . او ترك الفعل الخارج المطلوب لاجل صلاحهِ . لانهُ يقيم مع الفعل الخارج فعلًا واحدًا كليًا . ولهذا متى حصل الفعل الخارج فى ظروفٍ كذا . فبالصواب يُعدّ الباطن انهُ قد صدر . ما لم توجد دلايلُ كافية للحكم بخلاف ذلك . وبترك الفعل الخارج . يتبين جليًا ان الباطن قد تُرك . ولهذا السبب فالفعل الباطن هكذا هو مطابقٌ للشريعة البشرية الغصبية ايضًا *

* السوال الرابع فى هل ان الكنيسة تقدران تامر او تنهى عن افعالٍ باطنة صرفًا *

* اجيب قايلًا ان الراى العام ينكر ذلك . ولكن كتاب التفسير وادريانوس مايور . وبوليوس كلاروس . ومادينا . واخرون يثبتون ذلك .

اولًا

اولاً من قوله تعالى ۞ كلما ربطتم على الارض. يكون مربوطاً في السما ۞ فهذه الالفاظ هي عامةٌ. وتشير الى سلطانٍ متسع. قد منحهُ المسيح للكنيسة . الذي لا يجب انهُ يُحصر على الافعال الخارجة * ثانيًا لان سلطان المسيح هو روحيٌّ . ويُرسم بالخصوص لاجل خلاص الانفس. الذي يتعلق جدًّا بالافعال الباطنة . بما انها مادةٌ مناسبةٌ لغاية السلطان الكنايسي . لان غاية كل سلطانٍ فهي مقياسهُ* ثالثًا لان الكنيسة باستقامةٍ وبذاتها تامر بالافعال الباطنة . هكذا في الراس الاخير عن الاراتقة . يامر البابا للفاحصين بان تكون لهم نيّة نقية حميده. والمجمع التريدنتيني يامر بان لا يومن احدٌ بخلاف ماقد تحرر بمنشوره . فعدم القبول الباطن اذًا ليس هو محرّمًا من الوصية الالهية فقط . بل ومن الكنايسية ايضًا * رابعًا اربانوس الثامن امر بان يُحفظ في كل شيءٍ بالتدقيق طقس القنداق الروماني . ثم يعيّن فيما بين هذه قضيةً واحده وهي ان الكاهن يهداء قليلًا في تامل السر المتدس . مع ان هذا التامل هو باطنٌ محض* خامسًا ان انوشانسيوس السادس قد حرم مقولة ميخايل مولينوس القايل ۞ انهُ يوجد تعليمٌ جديدٌ في كنيسة الله يستحق الضحك . وهو ان النفس نظرًا الى الباطن يجب ان تتدبر من الاساقفة . لان الكنيسة لاتحكم على الاشياء السرية ۞ ثم يقولون انهُ لاينا قض قولنا الراس الثاني عن السيمونية ۞ بان الكنيسة لاتحكم على الاشياء السرية ۞ لانهُ ليس هو ضروريًا للامر والالزام ذمةً. بان الريس يعرف المخالفة المفعولة . بل يكفي انهُ يريد حقًا ان يامر ويلزم. ولهذا السبب فان

الذنب .

الذنب . وقصاص الجرم يُحسب امام الله المنتقم من مخالفي الشرايع البشرية . واستتلوا ذلك قايلين ان هذا السلطان نحو الافعال الباطنة محضًا هو مفيدٌ . لانهُ لكي يصير سلطان من يامر مفيدًا . يكفي انهُ يقدر ان يلزم ذمةً . وتحت زلةٍ تُقاصر من الله . لان هذا الالزام يحرض بذاته على تكميل الوصية بالتمام. كما يتضح في الشريعة الطبيعة . بل ان البعض يظنون ان الكنيسة تقدر ان تقاصر الافعال الباطنة صرفًا بقصاصٍ يصدر حالاً . مثلاً الارتقة الباطنة محضًا. كما انها تقاصر الاشيا السرية. لان هذا لايقتضى معرفة المخالفة* وعلى شهادة القديس توما يجيبون . ان الانسان لايقدر ان يضع شريعةً غصبيةً غصبًا خارجًا عن افعالٍ باطنة صرفة . اى انها تلزم تحت قصاصٍ صادرٍ عن حكمٍ بشرى . لان كذا شريعةً تقتضى ان الانسان يقدر ان يعرف بذاته . ويحكم . ويقاصر . مع انهُ لايقدر ان يتمم ذلك اذا كانت مادة الشريعة الفعل الباطن صرفًا . بما انهُ خفيٌ بالكلية . ولكنهم يقولون . ان الانسان يقدر ان يضع شريعةً تلزم تحت زلةٍ تُقاصر من الله فقط . اوتحت قصاصٍ يصدر حالاً نحو الاشياء التى لايمكن ان تُعرف . او تُقاصر بذاتها . لان الشريعة تقتسر بذاتها وتقاصر المخالف بالكفاية . وتعمل كل فعلٍ يمكنها نوالهُ . ويكون حسب نيّة المشترع *

* السوال الخامس فى هل ان الشريعة تضع الشى المامور فى تلك الفضيلة عينها . التى تُومر ايضًا بسببها الخارج *

* اجيب ماكدًا ذلك لان هذا راى ديلوكو مع كثيرين اولاً

لان

لان كل فعل يستبين من غايته الخارجة التى يُفعل لاجلها. فالفعل الذى به يسرق الواحد لكى يسكر. فانهُ فى نوع السرقة والسكر. فاذا سرق لاجل هذه الغاية فيكون شرهًا اكثر مما سارقًا . كقول اريستوتاليس والقديس توما . فالشريعة اذًا تتضح ايضًا من غايتها الخارجة كما ان انتخاب الواسطة يتضح من غايته المقصودة . لان الشريعة تقصد بالسوية الغاية الخارجة وتامر وتنهى عن الفعل كانّهُ واسطةٌ لتلك الغاية. فمَن يبدل وظيفته الكنايسية بسلطانه فليس هو شرًا بذاته ضد فضيلة الديانة. ولكنهُ محرّمٌ من الكنيسة لاجل العبادة واحترام الاشياء المقدسة . وكذلك تناول شيًا زهيدًا من الطعام والشراب قبل تناول القربان المقدس. فهو نفاقٌ لاجل تحريم الكنيسة الموضوع اكرامًا للسر. ولكن لكى ان الوصية تلزم المروس بتلك القوة التى توضع بسبب مادتها الخارجة. فيقتضى اولًا ان الريس يوضح جليًا انهُ يامر لاجل ذاك السبب . اذا لم يكن واضحًا من جهة اخرى. والّا الفعل لا يُفهم انهُ امُر الّا لاجل سببه الباطن . مثلًا كالصوم لاجل القناعة * ثانيًا انهُ يريد ان يلزم بتلك الفضيلة . والشى المامور. مصيّرًا مادتها ضروريةً . لانهُ ولو ان الكنيسه تامر بالصوم فى بارامون الميلاد مثلًا. فليس ذلك لاجل سبب القناعة الباطنة. بل لسبب الديانة الخارجة ايضًا . اى لاكرام السيد المسيح . ولانها لم تضع علينا الزام الديانة. فمَن لا يصوم فى هذا اليوم . فيخطى ضد القناعة فقط *

* السوال السادس في هل من يخالف شريعةً بشريةً في فعل فضيلةٍ ما مثلاً . الديانة فيخطي ضد الطاعة فقط *

* اجيب انهُ يخطي ايضاً ضد الفضيلة التي أُمر بفعلها . لانهُ يلتزم بفعل الفضيلة التي يُومر بها . لان الوصية البشرية تلزم ذمةً . ولهذا من يترك القداس في يوم العيد . ولم يمتنع عن الزفر في يوم الاربعا . فيخطي ضد الديانة والقناعة ايضاً . ويلتزم ان يبين في الاعتراف هذه الخطايا مفصلاً . ولايكفي القول انهُ اخطى مرتين ضد وصية الكنيسة ۞

* الفصل الثاني *

في الزام الشريعة البشرية وفيه ثمانية سوالات

* السوال الاول في هل ان الروسا الكنايسيين . والعالميين يقدرون ان يضعوا على المومنين شرايع تلزم ذمةً . ومنُ يخالفهنّ يغيظ الله . ويخطي خطاءً مميتاً في امرٍ ثقيل *

* اجيب ان هذا موكدٌ من الايمان * اولاً قال مار بطرس الرسول ٢ ۞ اخضعوا لكل خليقةٍ بشرية من اجل الله . ان كان ملكٌ او قوادٌ . لان هذه هي مشية الله ۞ كل نفسٍ فلتخضع للسلطات المستولية. لان السلطة ما تكون الا من الله. والسلطات الموجودة هي مرتبةٌ من الله . حتى منُ يقاوم السلطات فقد قاوم ترتيب الله . والذين يقاومونهم يقتنون لانفسهم دينونةً . فلذلك الخضوع لهُ ضروريّ لازم . لا من اجل السخط فقط . بل من اجل

اجل الذمة ايضًا ۞ رومية ١٣ * فمن يقاوم اذًا السلطة المدنية بمخالفته شريعتها . فيقاوم الله . ويقتني لذاته دينونة ابدية من الله ايضًا . كما تفسر الابا . ويتضح من هذه الكلمات ۞ فلذلك اخضعوا من اجل الذمة ۞ فالروسا العالميين اذًا يقدرون ان يرسموا شرايع . التي مخالفتها تكون خطاءً مميتًا . وباولى حجة تقدر الروسا الكنايسيون على هذا نفسه . لان السلطة الكنايسية هي روحية وارفع درجة . فتبرهن اولًا عن البابا . لان المسيح قال لبطرس وخلفايه ۞ ارعى خرافي . ارعى نعاجي ۞ يوحنا ٢١ * كلما ربطتموه على الارض. يكون مربوطًا في السما ۞ متى ١٦ * ثانيًا عن الاساقفة . لان المسيح قال لباقي الرسل وخلفايهم الاساقفة من بعدهم ۞ كلما ربطتموه على الارض يكون مربوطًا في السماء ۞ متى ١٨ * من سمع منكم فقد سمع مني . ومن اهانكم فقد اهانني ۞ لوقا ١٠ * اخضعوا لمدبريكم عبرانيين ١٣ * و يتاكد ذلك من المجمع التريدنتيني. والتقليدات الابوية . وراي الكنيسة . واستعمال المومنيين المتواصل * قد قيل في الابركيس . ان الرسل حين رسموا شريعة وضعية صرفة التي هي الامتناع عن الدم . والمخنوق . قالوا ۞ قد ترايا للروح القدس . ولنا ۞ وقد قيل عن بولس ۞ انه كان يسير مثبتًا الكنايس مامرًا بحفظ وصايا الرسل . والمشايخ ۞

* اثبت ثانيًا لان الشريعة الطبيعية تعلن . والعقل النطقي يعلّم . بان المروسين يلتزمون بحفظ اوامر الروسا . لان الريس هو ان يكون له تسلط وتولى على الاخرين الذين يلتزمون ان يخضعوا له طايعين *

* اثبت ثالثًا ان من يسلب حق الغير فى امرٍ ثقيلٍ . يغيظ الله جدًا . لان الله يشا ويامر بان كلًّا يُعطى حقهُ . وينهى بصرامةٍ ان لا يتجاوز حق الغير بامرٍ ثقيلٍ . بما ان تجاوز حق الغير هو شرٌ باطنٌ وهذا تحرّمهُ الشريعة الطبيعية الالهية . والحال ان من يتجاوز وصية المشترع فى امرٍ ثقيلٍ . فيتجاوز حقهُ . اى الحق الذى لهُ باستيفاء الطاعة لشريعتهِ . والذى يستوفيهِ . فهو ثقيلٌ حقًا . فاذًا الخ * وزد على ذلك . بان سلطة الالزام ذمةً تحت الخطاء المميت . فهى ضروريةٌ لتكميل الشرايع باستقامةٍ وفاعلية . والّا لكانت المخالفات الخفية غير محصاه . ويصعب نوال غاية الشريعة بالتمام .

* اعلم ان الالزام ذمةً هو وضع ضرورة فعل شىء . او تركهِ لتجنب الخطية . واغاظة الله . والالزام ذمةً هو نفس هذه الضرورة *

* اعتراض اول شهادات كثيرة من الكتاب المقدس ۞ فباطلًا يعبدونى لانهم يعلّمون تعاليم الناس . ووصاياهم ۞ متى ١٥ *

* اجيب ان المسيح هنا . لايحرّم وصايا البشر العادلة الشرعية . بل الظالمة المضادّة الشريعة الالهية . او الشرايع الغير المفيدة . التى كان يقدمها الفريسيون على الشرايع الالهيه . وما قيل فى سفر الاعداد ٤ ۞ لا تزيدوا على الكلمة التى اكلمكموها ۞ يُفهم شيًا ما كانهُ وصيةً الهية مرسومة من الله بغير واسطة . وحيث قال ۞ ما امرك بهِ هذا فقط اعملهُ للرب ١٢ ۞ فيتكلم عن الوصايا الطقسية . وينهى اليهود بالّا يزيدوا عليها شيًا . خاصةً من طقوس الامم * وقيل الى قرنتيه ٣ ۞ حيث روح الرب هناك الحرية ۞

اجيب

* اجيب انهُ يُفهم بالحرية العصمة من التعبد للخطية . ومن خوف التعبد عبديًا . روميه ٦ ۞ لانكم لستم تحت شريعة بل تحت نعمة ۞ غلاطية ٥ ان استرتم بالروح . فلستم تحت شريعة ۞ فقولهُ لستم تحت شريعة. يعنى لا تخدموا الشهوة . ولا تطيعوها . بل امروها. وفى مواضع اخر يُفهم بالشريعة. الشريعة الموسوية التى قد بطلت بالانجيلية . وتحررنا جميعنا منها *

* الى تيموتاوس ١ ۞ ان الشريعة لم توضع للصديق . بل للاثمة ۞

* اجيب ان المعنى هو ان الشريعة لم توضع للصديق لتهديده ومعاقبته بالعذابات لانهُ بكل رضاهُ يقبلها ويحفظها محبةً بالعدل بل انها توضع حقًا على البار لتهديبه فلها فوايد ومنافع كثيرة . يعقوب ٣ ۞ واحدٌ هو المشترع . والقاضى اى الله ۞

* اجيب ان المعنى هو ان واحدًا هو المشترع الاول والرياسى الذى منهُ يتخذ الاخرون سلطانهم كقوله تعالى لا تدعوا لكم ابًا لان لكم ابٌ واحدٌ وهو فى السموات . ولا تدعوا لكم معلمين . لان معلمكم واحدٌ وهو المسيح ۞ متى ٢٣* ولكن بما انهُ توجد اشياءٌ كثيرة مفيدة . وضرورية لخير الجمهور. التى لم تُعيَّن فى الناموس الطبيعى . او الالهى الوضعى. فلزم الامر بان يُعطى من الله سلطانًا للبشر ليضعوها . واشياءٌ اخر لم تتحدد بالكفاية فى الناموس الالهى. لكى يحددوها *

* اعتراض ثانى . ان الوصايا الانجيلية هى كافيةٌ . فاذًا الوصايا البشرية غير لازمة *

اجيب

* اجيب منكرًا النتيجة وذلك لانهُ توجد فيما بين الوصايا الانجيلية وصيةٌ تامر بان تُطاع شرايع الروسا الكنايسيين. والعالميين. ثم ان المسيح نفسهُ يامر بذاته وبرسله في حفظ وصايا الروسا الشرعيين. وان يُطاع تدبيرهم وسياستهم. وبالنتيجة انهُ لكي تُحفظ الشرايع الانجيلية. يجب ان تُطاع الوصايا. والشرايع البشرية *

* اعتراض ثالث ان المروس لا يقدران يبرز الزامًا في محكمة الريس. فالانسان اذًا لا يقدران يربط في محكمة الذمة. التي هي محكمة الله *

* اجيب ان المروس يقدر على الربط في محكمة الريس. لما سلطان المروس يكون مُستمَدًا من الريس نفسه. والحال ان كل سلطانٍ هو من الله. فاذًا الخ *

* اعتراض رابع ان الروسا خاصةً العالميين لا يقصدون ان يلزموا تحت الخطاء *

* اجيب انهم يقصدون هذا اقلهُ مضمرًا. وبالقوة. وذلك لانهُ بقصدهم استعمال السلطان الاشتراعي الصادر عنه تعالى. فيقصدون بالكفاية ان يلزموا تحت الخطية لاجل الاتحاد الجوهري لاستعمال السُلطان المستمد من الله. والالزام تحت الخطية *

* يقول المعترض. ان المشترع البشري لايوضح انهُ يلزم ذمةً. بل انهُ مرات كثيرة لا يفتكر فيه بوضعه الشريعة. فاذًا لا يريد ان يلزم ذمةً *

اجيب

* اجيب منكرًا النتيجة لان الالـزام ذمةً لا يقتضى الـنيّـة البيّنة . او ايضاح الالزام ذمةً . بل يكفى ان يكون ذلك مستترًا بالقوة ضمن الوصية . لان الريس اذ يامر بشىء فيلزم تحت الخطيـة مميتة كانت . او عرضية . حسب ثقل . او خفة الشى المامور . وذلك بقوة الشريعة الالهية الامرة عمومًا بحفظ كل وصيةٍ للروسا شرعيـة . لان الالزام تحت الخطاء متعلقٌ بكل وصيةٍ شرعيـة . لان الله يامر ويريد بان تُطاع وصايا الروسا الشرعيين . ولهذا منْ يخالف الوصية البشريـة . فيخالف الوصية الالهية العمومية . التى تلزم حسب قابلية المادة *

* السوال الثانى فى متى تلزم الشريعة البشرية تحت الخطيـة المميتة *

* اجيب اولاً مع جمهور المعلمين . انهُ تقتضى مادةً ثقيلة * اولاً لان السلطان البشرى هو محدودٌ . ومقياسهُ اقتضاءُ المادة . وقابليتها * ثانيًا لان الالزام بثقلٍ فى امرٍ خفيفٍ من كل جهـةٍ . فهو ضد العقل النطقى . والخير العمومى . والتدبير الـواجـب . ومضرٌ بالانفس . وظلمٌ حقيقى . لان الله لم يعطى سلطانًا للبشر . الاّ للبناء لا للهدم * ثالثـًا لان الشريعة الالهيـة الطبيعيـة . والوضعية . لا تلزم ابدًا تحت خطاءٍ تميت فى مادةٍ خفيفة . من كل جهةٍ وحسب راى كثيرين . انهُ تقتضى نيّة الريس الملزمة بثقلٍ . او الطالبة بثقلٍ . اى ان ما رسمهُ فقد رسمهُ بكل سلطانهِ . لان الريس يقدر ان يلزم فى مادةٍ ثقيلة بخطيةٍ عرضية فقط . ولا يقتضى

بان

بان الريس يقصد صريحًا ان يلزم تحت خطاء مميت . بل انه يكفى
قصده بان يستعمل كل سلطانه . ولو انه جهل ما هو الالزام تحت
الخطاء . لانه بما ان سلطانه هو من الله . والله يامر بان المروسين
تطيعه . فاذا وضع ثقل الوصية البشرية . فيصدر حينيذ الالزام
الثقيل . والمميت ايضًا *

* اجيب ثانيًا ان الشريعة تلزم تحت الخطاء المميت . كل دفعة
تكون المادة ثقيلة . والمشترع يامر او ينهى مطلقًا . بدون انه يصرح
موضحًا انه يروم ان يلزم تحت الخطاء العرضى فقط . هذا راى المعلمين .
لان الريس حينيذ يستعمل سلطان الامر بدون تحديد . وحسب
قابلية المادة . التى يرسمها . ما لم يبيّن نقيض ذلك . وهكذا يضع
وصية ثقيلة . ويلزم بثقل . ولعمرى ان ثقل مادة الشريعة يقتضى
امرين كافيين * اولًا بان تكون غاية الشريعة . او ما يقصد بها
شيًا معتبرًا * ثانيًا ان المرسوم لا يكون قليل الفايدة لتلك الغاية .
ولو انه كان فى ذاته خفيفًا . فاكل الثمرة مثلًا . الذى حدث فى
الفردوس . ولو انه كان فى ذاته خفيفًا . ولكنه كان ثقيلًا نظرًا
لغايته المقصودة من الله . اى ان الانسان يتحقق خضوعه لله .
وتعلقه به . ومثل ذلك دخول الرجل الى دير الراهبات . فهو مادة
ثقيلة . واهمالها يوصّل الى شرور قبيحة يلزم الحذر منها . ولهذا فمادة
الشريعة تكون ثقيلة . لما ان الشى المامور به . او المنهى عنه .
يوصّل بسهولة الى غاية الشريعة القريبة ذات الاعتبار *

* اجيب ثالثًا ان ثقل المادة . ونية الريس الكافية للالزام تحت
الخطاء

الخطاء المميت. يمكن ان يتضح. اولاً من ثقل الكلمات التى يستعملها الريس . مثلاً اذ ينهى او يامر تحت دينونة الله المقسطة . او بقوة الطاعة . او بكل سلطانه الخ . لان الكلام الثقيل لايستعمل من الريس الحكيم الا نحو مادة ثقيلة . او لتبيان الزام ثقيل . ومثل ذلك اذ يوضح انه يريد ان يلزم تحت خطاء ثقيل * ثانياً من ثقل القصاص الموضوع على المخالفين. كالحرم مثلاً . والمقاصرة بالموت . والنفى . والسجن الدايم . الخ * لان القصاص الثقيل لايوضع شرعاً الا لاجل زلة ثقيلة . التى تفترض الزاماً عظيماً للوصية المخالفة * ثالثاً من حكم ذوى الفطنة . او من العادة التى هى ملخص جيد للشرايع *

* السوال الثالث فى هل يقدر المشترع ان يلزم تحت خطاء عرضى فقط فى مادة ثقيلة *

* اجيب ان كثيرين ياكدون ذلك . ويستبين كانه راى عام * اولاً لان سلطة الزام المشترع فهى حسب استعمال ارادته المطلقة . وهكذا يقدر ان يتصرف بها كما يشاء ويريد . فيقدر اذاً ان يصيرها ملزمة تحت خطاء عرضى فقط . سيما اذا كانت مادة الالزام الاعظم حاوية الاصغر. وهذا دفعات عديدة يكون مفيداً للتدبير الحسن. اى ليلا يثقل على ذمة المروسين الذين ينقادون بسهولة الى حفظ شريعة كذا. بالزام تحت خطاء عرضى * ثانياً لان شرايع كثيرة وفرايض رهبان عديدة مثبتة من الاحبار الرومانيين. تلزم تحت خطاء عرضى فقط فى اشياء ثقيلة. كالاصوام والنسكيات ونظايرها * ثالثاً لان الشريعة الالهية تامر

فقط . بان يُطاع الريس بقدر . وحسب ما يامر . وعن هذه يصدر الالزام القياسى لارادة الريس . فمتى الريس اذا نهى او امر بشى بنوع خفيف . ولو كان فى ذاته ثقيلاً . فالالزام يكون حينيذ خفيفًا فقط . وتُعرف الوصية انها خفيفةٌ صوريًا * رابعًا لان فعل من يعمل بحرية . لايتم الّا حسب نيّته *

* اعتراض اول . ان المشترع البشرى . لايقدر ان يلزم فى شى خفيف . تحت خطاء مميت . فاذًا لايقدر فى امر ثقيل . انّ يلزم تحت خطاء عرضى *

* اجيب منكرًا النتيجه لان الله لم يمنح للبشر سلطانًا ان يلزموا الاخرين . الّا حسب قابلية المادة . والّا لكان الحكم العالمى قاسيًا فى الغاية . ولان المشترع لهُ ان يستعمل سلطان الامر والنهى بحرية . فيقدر ان يستعملهُ للامر بشى ثقيل . او للنهى عنهُ . ولكن تحت خطية عرضية فقط . كما انهُ يقدر ان لايستعملهُ . والّا يتصرف به البتة . بل انهُ يقدر احيانًا ان يتصرف به على هذا النحو . وذلك ليلا يثقّل على ذمة المرؤسين . او يعطى سببًا للخطاء الثقيل . اذ يرى من جهة اخرى ان الالزام الخفيف هو كافٍ لان يقود المرؤسين الى حفظ شريعته كما يستبين جليًا . من شرايع بعض رهبنات مثبتة من الكرسى الرسولى *

* اعتراض ثانى انهُ ولو كان للمشترع سلطانٌ لان يرسم الشريعة . والّا يرسمها . ولكن متى وضعت الوصية . فتصدر حينيذ قوة الالزام من الشريعة الطبيعية . فلا استطاعة اذًا للمشترع لان ينقّص هذه القوة *

اجيب

* اجيب انهُ متى وُضعت الوصية . فتصدر حقاً قوة الالزام من الشريعه الطبيعية . ولكنها موافقة للوصية . وعلى هذا المنوال تكون خفيفةً . بما ان المشترع يامر بلطف *

* السوال الرابع فى هل ان الشرايع الموسسة على الوهم . تلزم ذمةً *

* اعلم ان البوهم لعلى نوعين . وهم الخطر . او القوة . الذى يتصل احياناً الى العمل . ثم وهم الفعل . الذى يُوهم بهِ فعلٌ ما .

* اجيب اولاً ان الشرايع الموسسة على وهم الخطر فقط فدايماً تلزم ذمةً * اولاً لان تلك الشرايع تستند دايماً على حقيقة صدق حكم الخطر الحادث غالباً ام احياناً الذى هو دايماً حقيقيٌ *ثانياً لان المشترع يقصد ان يلزم بها . ولو ان حدوث الخطر لم يصدر لسبب خصوصى لان خير الجمهور يقتضى ان الجميع يلتزمون دايماً . والافلمُ امتنع الشر . الذى دفعات كثيرة يمكن حدوثهُ . ولو لم يُعرف خطرهُ . وكثيرون بل الاغلب ايضاً يقنعون ذواتهم . انهُ لا يوجد من ثم خطرٌ نظرًا اليهم . وهكذا تُظن الشريعة انها تلزم قليلين . ولعمرى ان الشريعة التى تحرّم الزيجات الخفية . فهى ماسسة على خطر الخيانة والشرور والاضرار . التى يمكن ان تصدر منها بسهولة فتلزم ولو ان هذه الاخطار لا تحدث حقاً *

* اجيب ثانيًا ان الشريعة الموسسة على وهم الفعل المُفترض حقًا لا تلزم ذمةً . اذا لم توجد حقيقة الفعل . لانهُ حينيذٍ لا يوجد

اساس الوصية. ولا الزامها . والرئيس من ثم لايقصد ان يلزم . اذ لايوجد سببٌ لذلك . فالامرأة مثلًا. لاتلتزم بطاعة الاسقف . اذ يامرها بان تفى الواجب لمن يتوهمه انهُ قد تزوجها باستقامة. مع انهُ بالعكس لاجل مانع خفى . بل ان اطاعتهُ فانها تخطى *

* السوال الخامس فى هل ان الشريعة البشرية تقدر ان تلزم. مع خسارة وضرر عظيم *

* اعلم ان الشريعة الطبيعية تلزم بحفظها حقًا. مع خطر الحيوة ايضًا . فى تلك الظروف التى بها تحيى . وتامر بشىءٍ. او تنهى عنهُ . لانها لاتنهى الَّا عما فعلهُ . او تركهُ ينافى الطبيعة العاقلة . وذاشر باطن . ولوكان خفيفًا . لان ما هو بذاته شرٌ. وغير جايز. فهو كذلك فى اىٌ خطر. وضرر كان . وما يُومر من الله مطلقًا كانهُ واسطةٌ ضروريةٌ لخلاص النفس . فيلزم مع اى ضرر زمنى كان . ولو بخطر الحيوة ايضًا . لان الخلاص الابدى يجب تفضيلهُ على كل شىءٍ زمنىّ *

* اجيب اولاً مع جمهور المعلمين. ان الشريعة البشرية لاتلزم غالبًا. مع خسارة . وضرر عظيم يكون متحدًا بالفعل المامور عرضيًا *

* اثبت ذلك اولًا من الفصل الثانى عن حفظ الصوم حيث يُرسم ۞ ان المرضى معفوون من الصوم . بما ان الضرورة لاتخضع للشريعة ۞ وقيل ايضاً فى الفصل الرابع من قواعد الناموس ۞ ان ماليس جايزًا بالشريعة . فالضرورة تصيرهُ جايزًا ۞ فحفظ السبت هو وصيةٌ . ولكن المكابيون بدون خطاءٍ حاربوا فى السبت . وهكذا الان اذا المريض كسر الصوم . فلا يُعدّ مذنبٌ ضد النذر ۞

ثانيًا

* ثانيًا يتوكد ذلك من استعمال الكنيسة . وراى الجمهور . بان سماع القداس وفسخ الصوم . وتلاوة الفرض . ونظايرها . لاتلزم مع خسارة . وضرر ثقيل *

* ثالثًا لان الشرايع الالهية الوضعية صرفًا . التي تلزم باكثر صرامة من البشرية . لاتلزم مع خسارة ثقيلة . لان المسيح قد ثبت ما فعلهُ داود . الذي في حال الضرورة اكل خبز التقدمة . الذي لم يحل اكلهُ الا للكهنة فقط . وشريعة كال الاعتراف . حسب الراى العمومي لاتلزم مع ضرر ثقيل خارج الاعتراف * رابعًا وقيل ايضًا في التمييز الرابع من الناموس في الفصل المبدّ . فليكن ۞ يجب ان تكون الشريعة ممكنةً حسب طبيعة البشر وعاداتهم ۞ وقال القديس انطونينوس في الفصل العاشر من الجزء الثاني ۞ انهُ غير ممكن ما هو بالكاد ممكنًا . مثلًا . كمن يختبر صعوبةً عظيمة ۞

* خامسًا لانهُ غالبًا يكفي لتحصيل خير الجمهور . وتمام غاية الشريعة . ان تلزم . وتُحفظ بالعموم . عدا اوقات الخطر . والضرر الغير الاعتيادية . ومن ثم فالمشترع الحكيم يستبين انهُ يروم استعمال هذا النظام . والتدبير الحسن . والافيدون سبب كاف يضع المروسين في خطر الخطاء ادبيًا * قلت غالبًا نظرًا الى الجوابات التابعة *

* اجيب ثانيًا مع جمهور المعلمين . ان الشريعة البشرية . التي يحدث تكميلها مع خطر عظيم . يجب حفظها احيانًا بالعرض مع اى ضرر زمني كان . ولو في خطر الحيوة ايضًا . متى لم يمكن تركها بدون احتقار السلطان الشرعي . او الديانة . او شك عظيم . وذلك لان

الشريعة

الشريعة البشرية. وبالاحرى الالهية الطبيعية . تلزم باحترام الديانة والسلطان العام . الذان يساويان خيرالحيوة الخصوصية والّا يحتقرا ولو كان بالخارج فقط . لان احترام الديانة . والسلطة الشرعية . ورفع الشك هو مفيدٌ لخير الجمهوراكثر. من حفظ الحيوة الخصوصية قلت بالاحرى الالهية الطبيعية لان احتقار الشريعة . والسلطة الشرعية . والديانة . وطرح الشك . ولو كان بالخارج. فهو شرٌ باطنٌ محرّمٌ من الشريعة الطبيعية . ولذلك اختار المكابيون الموت . مما ان ياكلوا لحم الخنزير احتقارًا للشريعة القديمة . ولهذا ولو انهُ حسب راى كثيرين جاز للكتوليكى . المجتاز فى بلدان الاراتقة . ان ياكل لحمًا فى الاصوام . ليلا بامتناعهِ يشهر ذاتهُ كاتوليكى . وبهذا يخاطر فى حياتهِ. بما ان وصية الكنيسة لاتلزم مع ضررٍ كهذا . ولكن اذا اغتصب كاتوليكيًا من اراتيكى لياكل لحمًا فى يومٍ محرّمٍ ليظهر بهذا انهُ يحتقر شريعة الكنيسة وسلطانها . فيلتزم حينئذٍ ان يقبل الموت . احرى . مما انهُ ياكل. ولا عذر لهُ . ولو اظهر انهُ لاياكل لحمًا احتقارًا بالكنيسة . بل هربًا من الموت فقط . لان احتقار الشريعة لم يزل موجودًا فى الخارج . الذى هو شرٌ باطنٌ. كقول ديلوكو *

* اجيب ثالثًا مع جمهور المعلمين . ان الشريعة البشرية تقدر ان تلزم بذاتها . وفى خطر الموت ايضًا . وذلك لانهُ يوجد فى كل جمعيةٍ كاملة سلطانٌ تام ضروري لصيانتها . وحفظ خير جمهورها . لان الله مبدع البرية . يرزق لكل جماعة مدنيةٍ تدبيرًا حسنًا . وخيرًا عامًا كافيًا . ومثل ذلك المسيح لكنيستهِ. فاذًا يوجد فى كل

جمعية

جمعية كاملة . سلطانٌ لرسم الافعال الضرورية لحفظها . وصيانة خير جمهورها . ولو كانت هذه الافعال ملازمة خطر الحيوة . بما انهُ امرٌ عادلٌ هو . ان يُوضع الجزءُ في خطر لخلاص الكل . فالاسقف مثلاً يقدر ان يامر الوكيل . اذا مات الخوري . بالاّ يترك الرعية في زمان الطاعون . وكذلك القايد ان يامر الجند بحفظ المحرس . او ان يهجموا على الاعدا . مع تحقيق خطر الموت . ثم ان الشريعة البشرية تلزم بذاتها خاصةً . مع خطر الموت . متى كان الخطر نفسهُ متحدًا بالفعل المامور . ولكن يقتضي حينيذ لاستقامة الشريعة ان الشي الماموريكون ثقيلاً . وضروريًا لحفظ خير الجماعة . لان الجماعة لا تّملكُ لها . ولكن لها تصرّفٌ مناسبٌ في حيوة افرادها *

* السوال السادس في ما هي الاذاعة الواجبة لالزام الشريعة *

* اعلم ان اذاعة الشريعة هو اشهارها . او المناداة بها جهرًا . مفعولة باسم الريس . وبها تتضح الشريعة للمُروسين . ويتم ذلك بصوت المنادي . او بوضعها مسطرة في مكان مشتهر . او بحالة مثل هذه . وبهذا تتميز الاذاعة عن الانتشار . الذي هو توسيع الاذاعة . وبه يتّصل خبرها الى الجميع او اقلهُ الى اكثر المُروسين *

* اجيب اولاً مع جمهور المعلمين . ان الشريعة لكي تلزم يجب ان تُذاع بالكفاية . اولاً لان الشريعة لا تلزم الجماعة مالم تُقدم لها بحالة ان تُعرف منها . اذ لا يمكن ان يلتزم احدٌ بشيءٍ مجهول . اذ لا يقدر ان يحفظ الشي المجهول . والحال ان الشريعة لا يمكن ان توضع على الجماعة على هذا النوع . ما لم تُذاع بالكفاية . وتشتهر معرفتها .

كما هو واضح * ثانيًا لان الشريعة هي مقياسٌ مشتهر. وقانونٌ لافعال الجماعة لاجل خيرها العام . مرسومةٌ من الريس المعتنى بحفظه . والحال ان القانون المشتهر يجب ان يُوضع ويُرسم جهرًا . لكي يلتزم المرؤوسون بحفظهِ . كما ان القانون الخصوصي يجب ان يُرسم اقلها سرًّا . لكي يلتزم ذاك الخصوصي بحفظهِ . ولهذا فكل قانونٍ لا يُرسم بالكفاية على القانوني بحالة تناسبهُ . والّا فلا قوة لهُ . ومن ثم فالاذاعة هي كمال الشريعة جوهريًا . او هي شرطٌ جوهريٌّ واجبٌ . لكي ان الشريعة تلزم حالًا . ولهذا اذا عرف بطرس مثلًا . انهُ قد رُسمت شريعةٌ . وبعد ثلثة ايام سيُنادى بها بامر الريس . فلا يلتزم بها ما لم تُذاع حقًا . وذلك بما ان الشريعة هي وصيةٌ عامةٌ مرسومةٌ لكل الجماعة فلا تقدر ان تلزم احد الاعضاء ما لم تلزم الجماعة كلها. والحال انها لا تلزم ما لم تُرسم وتُذاع جهرًا *

* اجيب ثانيًا ان الاذاعة الكافية لا تقتضي احتفالًا معيّنًا. او نوعًا محدودًا. لانهُ من ذات الامر يكفي ان الشريعة تُرسم هكذا. حتى انها تتصل بسهولةٍ الى معرفة المرؤوسين . ولهذا يكفي بان الشريعة تُشهر جليًا في المحكمة. او في المدينة حيث يمكث الملك. لان الشريعة المذاعة هنالك . فتبلغ بسهولةٍ الى مسامع المرؤوسين . لاجل مداومة الالتجاء الى منبر الريس من ساير المدن الخاضعة لهُ . واما الاذاعة المطلوبة من الناموس الوضعي . يجب ان تكون مشتهرة حسبما تعيّن الشريعة الوضعية . او العادة. او ارادة المشترع . ولكن بما ان في هذه قد اختلفت الاحتفالات. وتنوعت الشروط. كاختلاف البلدان

البلدان حسبما تحددت من العادة . او من الشريعة . فان نقص احدها . فلا تفهم الشريعة انها قد اذيعت شرعيًا *

* اجيب ثالثًا ان شريعة السلطان لكى تلزم الاقاليم. فينبغى ان تذاع فى كل اقليم. بل انها لاتلزم فى ذلك الاقليم الا بعد شهرين من اذاعتها . يتضح ذلك من الناموس . وتفسير المعلمين . ومن العادة ايضًا . وهكذا قل عن شرايع الملوك . والامراء الخاضعين للسلطان. لانهم لم يقبلوا من السلطان قوة رسم الشرايع . الا حسب حق السلطة العامة . والنوع نفسه الذى تستعمله السلاطين فى رسم شرايعهم *

* اجيب رابعًا ان شرايع الملوك . والامراء الغير الخاضعين للسلطان . فلكى تلزم . لاتبتغى الاذاعة فى كل اقليم . ولا مدة الشهرين بعد الاذاعة. بل يكفى ان تذاع فى مكان واحد . و منه تتصل الى باقى البلدان . ما لم تقتضى الشريعة . او العادة خلاف ذلك . لان هذه الاذاعة . تكفى من ذات الامر ان تلزم المروسين. لان هولاء الامراء لا يلتزمون بالشرايع السلطانية . ولكن ربما حيث تكون عادة المملكة . او شريعتها بخلاف ذلك . اى بان الملوك . الذين لهم اقاليم كثيرة يعتنون فى ان تذاع شرايعهم . وتشهر فى كل اقليم . ولهذا قيل . انه فى مملكة فرنسا لاتلزم الشريعة ما لم تسجل فى المحاكم العليا *

* اجيب خامسًا ان الشريعة البشرية المذاعة فى موضع واحد . لاتبتدى ان تلزم حالًا فى كل مكان . ولكن اذا مضى من الزمان مقدار

مقدار ما يمكن ان تتصل به اذاعتها الى تلك الامكنة . فحينئذٍ تلزم فعليًا فى كل مكانٍ . ويتوكد ذلك من منشور بيوس الخامس . فى اخر المجمع التريدنتينى حيث قيل ۞ قد تحقق انهُ من العدل العام ايضًا . ان الفرايض الجديدة لا تحصل على قوتها . الا بعد زمانٍ ما ۞ ثانيًا لان الشريعة المذاعة فى مكانٍ ليست مشتهرة بالكفاية فى كل مكانٍ . الا بعد الزمان الكافى لكى يمكن ان تصل به معرفتها الى باقى الاماكن الاخر . كما هو واضحٌ *

* اعلم ان الجاهلين بجهلٍ معذورٍ الشريعة المذاعة والمشتهرة . ولو عُذوروا اذا خالفوها . ولكن اذا رسمت شيًا جوهريًا من اداب الاشيا او الاشخاص . كما لرباط . والعجز . فلها كل فعلها نحوهم . ماعدا الخطاء . كما يبان واضحًا من شرايع موانع الزيجة . وعجز البناديق الخ . لان كذا افعالًا لاتفترض زلةً . بل ان غاية تلك الشرايع تقتضى ان تكون لها كذا مفاعيلًا نحو الجميع *

* السوال السابع فى هل ان شرايع البابا لكى تلزم فى الاقاليم . يجب ان تُذاع بهم اولًا *

* . اجيب ان كثيرين من المعلمين يقولون . بان شرايع البابا يجب ان تُذاع فى الاقاليم . لكى تلزم بهم . ما لم تكن قد قُبلت فيهم بالاستعمال . او ان البابا اوضح مصرحًا . انهُ يروم ان يلزم كل المومنين فى كل مكانٍ . بعد ما تصير الاذاعة فى روميه . لان الكنيسة لها الحق المدنى . حيث لاترسم شيًا اخر بالخلاف . وهذا يتضح من قول لوشيوس الثالث ۞ فكما ان الشرايع لاتُهان باقتدابها

بالقوانين

بالقوانين المقدسة . هكذا رسوم القوانين المقدسة تستغين بعرتيبات الروسا ۞ والحال انهُ حسب الحق المدني . ان الشريعة لا تلزم كل اقليم . ما لم تكن أذيعت به اولاً . والكنيسة لم ترسم عن شرايعها بالخلاف . فاذًا الخ . ثم يقولون ان لطف التدبير الكنايسي وحلمهُ يقتضي نوع الالزام . الذي تقتضيه الشرايع المدنية نفسها . ما لم يحدث سببٌ مهمٌ يصيّر البابا ان يلزم الجميع بعد الاذاعة الرومانية . وكثيرون يعلمون ايضًا . ان شرايع البابا المذاعة في روميه فقط . تلزم في الاقاليم كل الذين تبلغ اليهم معرفتها . ماعدا الانعام اوالعادة الشرعية بالخلاف . ويثبتون ذلك * اولاً لانهُ من ذات الامر تكفي الاذاعة الصايرة في روميه . اذ يمكن ان الشريعة بها تعرف في ساير البلدان . ومن ثم فالكنيسة لاترسم شيًا ازيد * ثانيًا من استعمال وعادة المحكمة الرومانية حيث دعاوي البلدان ومشاجراتهم تتحدد . وتُنهى . حسب الشرايع الحبرويّة المذاعة في روميه فقط * ثالثًا اوامر عديدة توجد في كتاب النواميس . لم تُذاع في الاقاليم . ومع هذا تلزم فيهم * رابعًا لان بيوس الرابع اوضح في منشوره . ان اوامر المجمع التريدنتيني عن الطقوس والتحديدات . تبتدي بان تلزم في كل مكان . في بدء ايار . سنه ١٥٦٤ . بعد الاذاعة الصايرة في روميه . وسيستوس الخامس في رسومه عن ثوب واكليل الاكليروس . لايطلب الّا الاذاعة الصايرة في رومية . ومع هذا اراد . بان الجميع حتى البعيدين . يلتزمون بعد ثمانية اشهر من الاذاعة الصايرة في روميه . ولاتضادّ ذلك الشريعة المدنية . بما ان البابا

غير خاضع للسلاطين وشرايعهم في استعمال سياسته . التي قبلها من المسيح بدون واسطة . لان نظام ناموس قيصر يناقض عادة الكنيسة . لان الشرايع المدنية تُستعمل من الكنيسة في قضاء الدعاوى . اذ تكون موافقةً للعدل . وللعقل النطقي . ولاوجود للشرايع القانونية. ولانهُ يجب ان تكون قاعدةً ما لقضاء الدعاوى . فحينيذٍ لاتستبين شريعةٌ افضل من المدنية . واخرون يقولون . انهُ يجب امعان النظر في عادة كل اقليم. لان نوع الاذاعة الكافية. لكي تلزم الشريعة . ينبغي ان تُحدد من الاستعمال والعادة . اذ لم يُرسم في الشريعة شيءٌ عنهُ *

* السوال الثامن في هل انهُ لكي تلزم الشريعة البشرية يُطلب قبول ورضى اكثر الجماعة *

* اجيب منكرًا ذلك *اولاً لان السلطة الاشتراعيه المطلقة المستقرة في الريس. هي ايضًا السلطة الامرة. والملزمة بحفظ الشريعة . والّا لكانت سلطةً مشيرةً فقط * وموردةً للمروسين . هل يريدون فعل الشي . او تركهُ * ثانيًا لان الزام الطاعة يصدر من سلطان الريس ضرورةً . لا من رضى المروسين . والّا متى المروس لم يرد ان يطيع الريس فلاذنب عليه * ثالثًا امر الريس المرسوم بالخصوص مطلقًا . يلزم المروس بدون تعلق بقبوله . والّا لكانت سلطة الامر غير كافية بل باطلةً ايضًا فعلى هذا النحو اذًا الشريعة التي هي امرٌ عام. تلزم الجماعة بدون تعلق بقبولها . لانهُ بمقدار ما للريس قوةٌ ملزمةٌ بامره نحو مروسه . بقدر ذلك للملك بشريعته نحو الجماعة . بما انهُ ريسها *

رابعًا

رابعًا لان المشترعين الساميين يقدرون ان يلزموا المروسين . بل تارة يغتصبونهم بقصاصات لقبول الشريعة . وحفظها . وهولاء لا يمكنهم ان يقاوموا بدون خطاء ۞ لان من يقاوم السلطات فقد قاوم ترتيب الله . والذين يقاومونهم يكتسبون لانفسهم دينونة رومية ١٣ ۞ خامسًا لان اسكندر السابع قد حرم هذه المقولة ۞ ان الشعب لا يخطى . ولو انهُ بدون سبب لم يقبل الشريعة المذاعة من الريس ۞

* اعتراض اول هكذا قيل فى الناموس عن الشرايع ۞ ان الشرايع لا تلزمنا . الّا لانهنّ قد قُبلنُ براى الشعب ۞

* اجيب ان الكلام هنا . لا عن الشرايع المرسومة من الروسا . والمشترعين الساميين مطلقًا . بل من الريس المتعلق سلطانهُ برضى الشعب الحافظ لذاته تثبيت الشرايع . وتوطيدها . كالشرايع التى كانت ترُسم على الرومانيين قديمًا فى زمان المشيخة . والسلاطين ايضًا . حتى الى الجيل الثالث . فالشريعة فى كل ذاك الزمان لم تكن تلزم الّا بعد قبولها *

* اعتراض ثانى قال كراسيانوس : ان الشرايع ترُسم لماتذاع . وتستجل وتتوطد بعادات مستعمليها . فاذًا الخ *

* اجيب منكرًا النتيجة * اولًا لان هذا القول ليس هو قول احد الاحبار الرومانيين . او المجامع المقدسة . او الابا القديسين . بل قول كراسيانوس وحده * ثانيًا ان المعنى هو ان الشرايع تتوطد بالاستعمال . لانها به تبعد عن خطر التلاشى . لان الشريعة ان لم

تحفظ . والّا ستبطل . او ان العادة ترسم بالخلاف . اى اما ان الريس يتنازل لمقاومة الشعب الشديدة . ولهذا كرسيانوس اردف قايلا ۞ فكما انه بالعادات المضادّة قد بطلت بعض شرايع . هكذا بعادات المستعملين تتسجل الشرايع وتتوطد ۞

* اعتراض ثالث ان العادة تقدر ان تبطّل شريعةً ملزمةً . فيمكن اذًا ان تمنعها بالاتلزم *

* اجيب مميزًا المقدمة . ان كان الريس لم يقاوم هذه العادة مسلم . وان قاوم . انكر المقدمة . والنتيجة معًا . فالعادة لا تقدر ان تبطّل الشريعة . ما لم تكن قد جرت شرعيًا . والعادة لاتجرى شرعيًا . مادام المشترع يقاومها . ويريد حفظ شريعته . فالعادة لا تبطّل الشريعة . ما لم تكن قد قُبلت من اكثر الجماعة . فهذه ان وُجدت فلا تكون قد جرت شرعيًا . لان الروسا يقاومون عادات مثل هذه . مغتصبين مروسيهم على قبول شرايعهم وحفظها بعد اذاعتهنّ الكافية *

* اعتراض رابع انهُ لم يقبل احدٌ لا من الله . ولا من البشر سلطان رسم الشرايع . الا بالتعلق على رضى الجماعة . لان السلطه المنظومة جيدًا . لا لتثقل على المروسين . فى اشياء ليست ضرورية . ولا هي للتسلط . بل للفايدة . فاذًا الخ *

* اجيب منكرًا المقدمة وعلى التثبيت اقول . ان السلطة المرتبة جيدًا . يجب ان تكون لهاقوةٌ . لان تغتصب المروسين بفطنة . وافراز على ما هو ضروريٌ . ومفيدٌ لتدبير الجماعة جيدًا .

وهذه

وهذه السلطة باولى حجة تكون ضرورية . بقدر كثرة المخالفين . الذين ان لم يُغصبوا قهرًا على قبول الشرايع وحفظها . والّا لقُبلت شرايع قليلة . وصارة قليلة الفايدة . وال ذلك لضرر الجماعة *

* اعتراض خامس ان الشرايع البشرية تُرسم بهذا الشرط المضمر فقط . ان لا تلزم ما لم تُقبل من الجماعة . وذلك لان التدبير البشرى يجب ان يكون عذبًا . فاذًا الخ *

* اجيب منكرًا المقدمة لان نقيضها يتضح بالتجربة بما ان الروسا مرارًا كثيرة يقاصرون مخالفى الشرايع بدون انتظار قبول الجماعة * وعلى التثبيت اقول . ان التدبير البشرى لا يجب ان يكون عذبًا فقط . بل فعّالًا ايضًا * ثم ان عذوبة الشرايع تقوم بهذا . وهو ان لا ترسم شيًا صعبًا فى الغاية . ولا ما يضادّ العادات الصوابية . المقبولة * ثم اعلم اولًا ان ما قلناهُ يجب ان يُفهم عن الشرايع المرسومة مطلقًا بنية الالزام حالًا . لان المشترع الاعلى اذا لم يرد ان يلزم قبل رضى اكثر الجماعة . فالشريعة لا تلزم الّا بعدهُ . ولان الشريعة معلقة بارادة المشترع . فلهُ ان يحدد الزمان . والشروط . التى بواسطتها يروم ان المرُوسين يلتزمون بها . ونية المشترع تتضح . اما من كلامه . اما من نوع فعله . اما من العادة . ولهذا اذا بعد اذاعة الشريعة . قاصر المخالفين بدون انتظار رضى اكثر الجماعة . فيكون ذلك حينيذ اشارةً . انهُ لا يطلب هذا الرضى لكى يلزم بشريعته * ثانيًا اذا الشريعة لم تُحفظ من اغلب الجماعة . وعرف بذلك الريس وصمت . فيبان انه راضى بعدم حفظها . والزامها .

لان

لان من صمت يتبين انه راضى . كقول الناموس فى القاعدة الثالثة والاربعين. وان اقتسر على حفظ الشريعة بمقاصرته المخالفين . فحينيذ يلتزم الجميع بحفظها . لان المشترع لا ينسرحق الزامه بمقاومة الاخرين . والعادة لا تقدر على مضادة الشريعة . ما لم تكن جارية شرعيًا . ولا تكون جارية شرعيًا . مادام الريس يقاومها * ثالثًا ان غبى على المشترع عدم قبول شريعته . وانها لم تحفظ من اكثر الجماعة . فالشريعة تلزم الى ان تبطل شرعيًا . اذا لم تكن قد رسمت تحت شرط قبولها . اقلهُ مضمرًا . بما ان الشريعة المرسومة مطلقًا . تلزم الجميع بدون تعلق برضى المروسين * رابعًا لكى تعرف الشريعة انها قبلت . وتلزم . يكفى رضى اكثر الجماعة . اقلهُ مضمرًا. لان الجزء الاكثر يغلب الاقل . وما يفعل من كثرين. فيفهم انهُ مفعولٌ من كل الجماعة . بل يكفى ان تكون قبلت من مقدمى الجماعة . كالقضاة . والولاة . وفى الشك هل ان الشريعة قبلت . ام لا . فالحق للشريعة . وذلك لانهُ فى الشك يستبين ان الامر فعلهُ واجبٌ شرعًا ۞

* الفصل الثالث *

فى النوع الذى يجب ان تحفظ به الشرايع وفيه ثمانية سوالات

* السوال الاول فى هل إن تكميل الوصية يقتضى نيّة تكميلها *

* اعلم انهُ من الواجب ان توجد نيّة فعل الشى المامور . لان الفعل المرسوم بالشريعة هو فعلٌ بشرىٌ اختيارىٌ مطلقٌ جوهريًا . لان الشريعة توضع على البشر . لا لكى تكمل بنوع حيوانى . بل بحالة

بحالة بشرية . والفعل لا يمكن ان يكون اختياريًا . بدون نيّة فعله . ولعمرى ان الوصية لا تكمل بافعال اغتصابية صرفًا . ومن ثم اذا اقتسر بطرس غصبًا لكى يستمر فى الكنيسة محل القداس . فلا يكمّل وصية حضور القداس . ما لم يرد ان يحضرهُ حقًا . ويحضرهُ . ولا يكمّل ايضًا الوصية . مَن يدخل الكنيسة لكى يتامل فى الالهيات فقط . ويستمر هناك شاخصًا كل زمان القداس . بدون نيّة حضوره . لانهُ لم يضع الفعل المامور اختياريًا . اذ ليس لهُ نيّة حضور القداس . بل التامل فقط *

* اجيب اولاً ان تكميل الوصية السالبة . لا يطلب النيّة . لانهُ فى وصية كذا . لا يُطلب الفعل . او الترك المطلق . بل يُحرّم الفعل البشرى المطلق فقط . مثلاً . لا تسرق . ولو ان الواحد لم يفتكر قط بالسرقة . وهكذا امتنع عنها . فلا يُفهم انهُ خالف الشريعة الناهية عن السرقة *

* اجيب ثانيًا ان تكميل الوصية الموجبة لا يحتاج النيّة البيّنة . بل تكفى المضمرة المستترة فى ارادة وضع الفعل المامور التى لا تنفى تكميل الشريعة . لان الشريعة لا تامر بوضع الفعل كانّهُ مامورٌ . او بنيّة الوفاء . بل ان يصير الفعل اختياريًا . ولا يوجد الزامٌ اعظم . ولهذا مَن يفعل بحرية الشى المامور . مع جهله الوصية . فانهُ يكمّلها حقًا . مثلاً . مَن جهل يومًا انهُ عيدٌ . ولكنهُ حضر القداس بعبادة . فلا يلتزم بحضور قداس اخر بعد معرفته انهُ عيدٌ . بل حسب راى كثيرين يكمل الوصية مَن

يفعل الشى المامور اختياريًا . بنيّةٍ صريحة انهُ يكملها بهذا الفعل . مثلاً من يحضر القداس فى يوم عيد ليفى عبادةً خصوصيةً . مفتكرًا انهُ سيحضر قداسًا اخر لكمال الوصية . فقد اكمل الوصية ولا يلتزم بحضور قداسٍ اخر . الّا لاجل غشمهِ . معتبرًا ذاتهُ انهُ ملزومٌ بهذا . لانهُ يكمل الوصية حقًا من يفعل اختياريًا الشى المامور . اذ لا يومر بشىءٍ اخر . لان الارادة الغير المكمّلة الوصية بكمال الفعل المامور اختياريًا . فهى غير كافيةٍ لانها لا تبطّل الارادة الكافية لفعل ما يُومر . ولذلك تكمل الوصية حقًا . اما ذاك المبدا * ان افعال الفاعلين . لا تُفعل خارج نيّتهم * فهو حقيقىٌ نظرًا الى الاشياء المتعلقة بنيّة الفاعلين فقط . مثلاً . كالعهود . والحال انهُ لا يتعلق بمن يعمل الفعل المامور حتى انهُ بهذا لا يكمّل الوصية . وبخلاف ذلك يقال عن النذر . لان الناذر يضع على ذاته الزام النذر . وعلى هذا المثال يريد ان يكملهُ او يبطلهُ . وهكذا يلزم ذاتهُ بحضور قداسٍ اخر . بما ان وضع الزام النذر يصدر عن الارادة . فيتعلق بالارادة ان تبطّلهُ . والحال ان وضع الوصية والزامها لا يتعلق بارادة المرؤس . فلا يتعلق بهِ ايضًا تكميلهُ او اهمالهُ . متى وُضع الفعل المامور اختياريًا . ولكن آزور . واخرون ينكرون انهُ حينئذٍ تكمل الوصية . بما ان الارادة هى ضد كمال الوصية . لان الوصية لا تكمل بالفعل . والعمل فقط . اذا لم تكمل بارادةٍ وضعيةٍ واضحة . ولكن يُردّ عليهم بان كذا ارادةً فهى غير فعّالة . ولا تضادّ فعليًا كمال الوصية . او اهمالها . ولعمرى ان هذا يجب عليهِ اقلهُ ان يغير نيّتهُ فى وقتٍ موافقٍ . او يحكم انهُ قد اكمل الوصية بالفعل المفعول منهُ *

السوال

* السوال الثانى فى هل انهُ يلزم لكمال الشريعة. ان تُقصد غاية الشريعة *

* اعلم ان غاية الشريعة لعلى نوعين . باطنة وخارجة. فغاية الشريعة الباطنة . هى ما قصدهُ المشترع بان يلزم بهِ فى شريعتهِ. اى هو ما يامر بهِ او ينهى عنهُ بالشريعة حقًا. والخارجة فهى ما يُرتب لاجلهِ او يُرسم الشى المامور من المشترع. فالنوع الباطن هو ما لايمكن بغيرهِ تكميل جوهر الشى المامور . كالاصغاء فى الصلوة . والخارج هو. ما يمكن بغيرهِ وضع جوهر الشى المامور *

* اجيب اولًا انهُ بدون غاية الشريعة ونوعها الباطن . لا تكمل الوصية . كما يبان جليًا من تعريفها نفسهِ. ومن ثم فاثناهما يقعان تحت الوصية *

* اجيب ثانيًا اذا الغاية الخارجة. التى اليها يتجه الفعل المامور. قد تعيّنت من الريس . فلا يكمّل الوصية منُ لايقصد كمالها . لانهُ حينيذٍ لم يفعل ما امُر بهِ. وتلك الغاية فهى مادة الشريعة . وتُفهم الغاية انها قد امُرت . كل دفعةٍ يُومر الفعل اللازم فعلهُ لاجل غايةٍ معيّنة بالشريعة . ولهذا اذا فُرض صومٌ . اوصلاةٌ لاجل ازالة غلاءٍ اورفع شدةٍ عمومية . فالصايم . والمصلى لدون هذه الغاية . لا يكمّل الوصيةَ *

* اجيب ثالثًا انهُ اذا لم تُومر الغاية الخارجة المقصودة من المشترع. فيكمّل الوصية منُ يضع الفعل المامور فقط . ولو انهُ لم يقصد كمال تلك الغاية. لانهُ يكمّل كلما يُومر بهِ. لانهُ حينيذٍ يُومر بوفاء الفعل

اختياريًا

اختياريًا فقط . لان كل شريعةٍ تتجه الى الغاية . ولكن ليس كل شريعةٍ هي من الغاية . ولذلك غاية الوصية لاتقع تحت وصيةٍ . اذا تميزت الغاية من الفعل المامور . ولم تُومر نيّة الغاية . ومن ثم يكمّل وصية الصوم مَن يستعمل اكلةً واحدةً من اطعمةٍ جايزة . ولو لم يقصد اماتة جسده . لان هذه النيّة لم تُومر من الكنيسة *

* السوال الثالث في هل يفي الوصية . مَن يكملها لاجل غايةٍ اوظروفٍ ردية *

* اعلم ان الكلام هنا هو عن الشريعة البشرية . لان الشريعة الطبيعية تنهى عن كل غايةٍ . ونوع فعلٍ ردىّ . لانهُ غير لايقٍ بالطبيعة الناطقة . وتامر بالغاية الجيدة . والنوع اللايق بكل فعلٍ مطلق . لانها دايمًا تامر بان الانسان يجري بعمل الصلاح . كما يليق ويناسب الطبيعة الناطقة . التي هو بها ناطقٌ . ثم انها تامر بكلما هو ضروريٌ للفعل على هذا النحو . وبما انهُ ضروريٌ للفعل الجيد اللايق بالطبيعة الناطقة كناطقة . ان لا يُوضع الفعل المامور فقط . بل ان يُوضع بنوعٍ لايق . وظروفٍ واجبة . ولاجل غايةٍ جيدة ايضا . ولهذا يلتزم الانسان من قبل الشريعة الطبيعية . بان يحفظ كل الوصايا البشرية . بكل استقامةٍ لايقة . ولاجل غايةٍ حميدة . وبالتالي بواسطة فعلهِ الجيد الصالح *

* اجيب اولًا انهُ لا يكمّل الوصية . مَن يضع الفعل مع خطيةٍ تناقض جوهر الوصية . او بدون تلك الجودة . والاستقامة المامورة صريحًا من الريس . او انها جوهرية للفعل المامور . لانهُ حينيذٍ لا يفعل كل ما يُومَر به *

اجيب

* اجيب ثانيًا انهُ اذا الجودة. والاستقامة كانتا غير جوهريتين للفعل الخارج ولا مامورتين صريحًا من الريس. فتكمل الوصية البشرية بدونهما. لانهُ حينيذٍ يكمل كلما يومر من الانسان. وفساد الفعل يصدر من الخطية العارضة على الوصية فقط. ومن ثم تُحفظ الجودة. والنوع الادبى المقصود بالشريعة المفروضة. فالجندى مثلًا. المحارب بشجاعةٍ لاجل مجدٍ باطلٍ. فانهُ يكمّل امر القايد. ولو انهُ اخطى لاجل الغاية الردية. فاذا فسد الفعل عرضيًا فقط. لاجل سببٍ خارجٍ محرّضٍ. او مرافقٍ فقط. فحينيذٍ تكمل الوصية. كمَن يسمع القداس مثلًا باصغاء. وعبادةٍ لاجل سبب الديانة الباطنة. ولو انهُ تحرك لذلك معًا. اوسابقًا. من مجدٍ باطلٍ. فانهُ يكمّل وصية الكنيسة لانهُ يضع اختياريًا فعل الديانة المامور. بواسطة السبب الغايى الخصوصى *

* السوال الرابع فى هل انهُ بفعلٍ واحدٍ فقط. يمكن ان تكمل وصايا كثيرة *

* اجيب اولًا انهُ لايمكن ذلك ما لم يستبين جليًا ان هذه هى نيّة المشترع. لان الريس اذ يامر بشىء ما. يستبين انهُ يبتغى ازود مما هو واجبٌ على نوعٍ اخرٍ. والّا مرارًا كثيرة لايبلغ الغاية المقصودة منهُ. وباطلًا يضع الزامًا جديدًا. فالمعترف مثلًا. لا يكمّل وصية الصوم الموضوعة عليهِ من معلمِ اعترافهِ. بالصوم المفروض من الكنيسة. اوبالنذر. لان المعرّف يقصد ان يلزم بفعلٍ لا يكون لازمًا من جهةٍ اخرى. لانهُ الزامٌ جديدٌ. ما لم يبيّن بالخلاف مصرّحًا.

ولكن

ولكن اذا الالزام اقتضى من ذاته فعلاً اخر خلاف المفروض. فتطلب حينيذٍ افعالٌ كثيرة . كما يحدث غالباً في مادة الشريعة. حيث دايماً تُقصد مساواة الشي للشي . كمن يكون مديوناً بماية دينار لسببين* اولاً لاجل العهد * ثانياً لاجل الضرر المسبب منهُ . فانهُ لايفي هذا الالزام المضاعف بدفعهِ ماية فقط . اذ لاتكون حينيذٍ مساواةٌ في وفاء الدين *

* اجيب ثانياً انهُ اذا استبان جيداً . ان الريس قد سمح انهُ بفعلٍ واحدٍ تكملان وصيتان . فحينيذٍ تكملان . لان الالزام بافعالٍ كثيرة . او بواحدٍ . فيتعلق بارادتهِ. مثلاً. الصيامات المفروضة من البابا لاجل الغفرانات . تكمل بصيام الاربعة الازمنة الحادثة معاً . اما نيّة الريس فتبان جليًا . اما من الظروف . او من الغاية . او من ذات الفعل المرسوم . او من الاستعمال العام . والتفسير ايضاً فمعلم الاعتراف مثلاً . اذا وضع قانوناً على المعترف . بان يسمع القداس في كل يوم بمدة شهرٍ. فالمعترّف يفي بسماعهِ قداساً واحداً في يوم العيد ايضاً . لان المعرف في هذه الظروف لا يبان انهُ قصد . ان المعترف يسمع قداسين في يومٍ واحدٍ . ما لم يوضح ذلك جلياً . وبالعكس اذا فرض على فاعلٍ ما بان يسمع قداساً في كل يوم عيدٍ مدة سنةٍ. فيلتزم حينيذٍ بسماع قداسين. لان هذه هي نيّة المعرّف. التي تبان من ذات الوفاءُ . ولكن لكي تكملا وصيتان . واكثر بفعلٍ واحدٍ . يجب ان تكونا قد رُسمتا في ذاك اليوم . ولاجل السببِ نفسهِ. مثلاً . يوم الاحد الواقع فيهِ عيدٌ ايضاً فبسماع قداس

قداس واحد تكملان وصيتان . وبخلاف ذلك فالريس يطلب افعالاً كثيرة . ما لم يفسّر ذلك بيّنًا . وفى حال الشك . يُظن انهُ يريد افعالاً كثيرة . لان التفسير حينيذٍ يجب ان يُستنتج من الاستعمال العمومى . كقول الناموس ۞ انهُ يجب امعان النظر فى الاشيا المشتبهة . ويُختار ما هو ممكنٌ . او ما هو معتادٌ ان يصير غالبًا ۞ ولهذا متى نذر واحدٌ ان يعطى حسنه . ومعلم اعترافه فرض عليهِ ان يعطى حسنه فلا يوفى بعطيةٍ واحدة *

* السوال الخامس فى هل انهُ فى زمانٍ واحدٍ . يمكن وفاءُ وصايا كثيرة . بافعالٍ كثيرة *

* اجيب ان راى جمهور المعلمين هو ان الفعل الواحد احيانًا لايمنع الاخر . ولا النيّة الواجبة لفعلٍ . تنفى الاخرى . لانهُ يمكن فى زمانٍ واحدٍ فعل كلما يُرسم بوصايا كثيرة . اذا لم يُعيّن فى الوصايا اختلاف الازمنة . هذا هو راى جمهور المعلمين . مثلاً . مَن يتلو الساعات فى وقت القداس يوم عيدٍ . بنيّةٍ واصغاءٍ واجبٍ . فانهُ يكمّل وصية حضور القداس . ويفى الفرض معًا . لانهُ يكفى لوفاء الالزاميين الاصغاءُ الى الله . ونحو الاسرار الالهية *

* السوال السادس فى هل يخطى مَن يضع مانعًا اختياريًا لتكميل الشريعة *

* اجيب اولاً انهُ يخطى مَن يضع ذلك عمدًا . وبنيّة عدم تكميل الشريعة . وهذا واضحٌ بذاته . بما ان لهُ نيّة مخالفة الشريعة . والاحادة عنها . وعمل ما يناقضها . لان الشريعة تحرّم مخالفتها . وعمل ما يناقضها *

اجيب

* اجيب ثانيًا انهُ يخطى ضد الوصية . منْ يضع مانعًا لحفظها بفعلٍ غير ضروري في ذلك الوقت. الذى به تلزم الوصية . ولم يزيل المانع لا قبلًا ولا حالًا . مع امكانه ذلك بدون ضررٍ ثقيلٍ يلحقهُ . وهذا راى جمهور المعلمين. لان الشريعة الراسمة شيًا ما . فبالقوة تنهى معًا عن كل ما هو غير ممكنٍ فعلهُ مع فعل اوترك مرسومها . وبهذا تنهى عن وضع المانع . والّا لما كانت من ذاتها كافيةً . ولعمرى ان منْ يامر بالغاية يامر معًا بالوسايط الضرورية لتلك الغاية . اقلهُ اذا لم تكن صعبةً جدًا . وازالة المانع . اوعدم وضعه . فهى واسطةٌ ضروريةٌ لتكميل الشريعة. فاذًا. الخ * ولهذا اولًا من يلعب بالطابة فى يوم صومٍ بتعبٍ شديدٍ . حتى ان تعبهُ يصيرهُ غير قادرٍ على الصيام . فيخطى ضد وصية الصوم * ثانيًا منْ يسكر في يوم عيدٍ . حتى لا يمكنهُ سماع القداس . فيخطى ضد القناعة وضد وصية سماع القداس * ثالثًا يجب على المحروم ان يجتهد حسب امكانه . لكى ينال الحلة ليتناول فى عيد الفصح . بل لكى يسمع القداس ايضًا فى ايام الاعياد . لانَ رفع هذا المانع هو ضرورىٌ لتكميل الوصية . التى ليست صعبةً جدًا . بل انهُ ملزومٌ بها *

* اجيب ثالثًا ان ثقل المادة المامورة . وضرورتها . يمكن ان تكون عظيمةً . حتى ان الوصية تلزم . بالّا يُوضع ابدًا مانعٌ لحفظها . وقبل ان تلزم بزمانٍ كثيرايضًا يجب ان يُرفع المانع . واستعمال الوسايط الصعبة ايضا . كما يتضح جليًا فى الاشيا الضرورية للخلاص . وجودة الاداب . والخير العام *

* السوال السابع فى هل ان منْ لم يقدر على تكميل العمل المامور كلهُ . يلتزم بالجزء الذى يمكنهُ *

اجيب

* اجيب موكدًا ذلك اذا كانت الوصية عن شيء متجزيٍ . اي عن شيء يمكن تجزيه بسهولةٍ . وتوجد في جزءه علة الوصية . كما في السبع ساعات الفرضية القانونية . وفي صوم الاربعين . الذي فيه صوم كل يومٍ متميزٌ من الاخر . اثبت ذلك اولًا * لان انوشانسيوس الحادي عشر قد حرم هذه المقولة ۞ من لا يمكنه تلاوة السحرية . والتسابيح . ويقدر ان يتلو باقي الساعات . فلا يلتزم بشيء . لان الجزء الاكبر يجذب اليه الاصغر ۞ ثانيًا بما ان الوصية متجريةٌ . فتلزم بكل فردٍ من اجزايها . ولو اخذت مفصلًا . لان كل جزء ينجه الى غاية الوصية . ولا توجد حجةٌ كافيةٌ للاعتذار عن الجزء المكمن الموصل الى الغاية * ثالثًا من لا يمكنه وفاء كل الدين . فيلتزم بالجزء الذي يمكنه . ان كان متجزيًا من الكل * رابعًا كما ان المفيد لا يجب ابداله بالغير المفيد . ولا الممكن بالغير الممكن . كما هو واضح من الناموس * اما هذه المقولة ۞ ان العارض يتبع جوهر اصله ۞ لا تصدق في كل شيء . ولا لها محلٌ . متى كان الاصل والعارض متجزيان . وفي العارض توجد علة الاصل نفسه . او حيث تكون علة اثنيهما مختلفةً . مثلًا . من وعد بفرسٍ مع مهرها . فان لم يمكنه ان يعطي الفرس . لانها ماتت . فيلتزم بعطيان مهرها . ثم ان الجزء ليس هو بالحقيقة عارضًا نظرًا الى الكل *

* السوال الثامن في ما العمل اذا اتفقتا وصيتان معًا . اللتان لا يمكن حفظهما سويةً *

* اجيب انه حسب العادة يجب حفظ الوصية الاعظم . لانها

تغلب الاصغر. وبالزامها تبطّل الزام الاخرى . ثم ان الوصية الطبيعية اذا كانت منتجة من ذاتها نحو اشياء ضرورية لجودة الاداب . فتتفضل على الوصية الوضعية صرفًا . ولوكانت الهيئة . ثم ان الوصية الالهية تتفضل على البشرية . لانهُ تعالى مبدع البشر . ثم وصية الريس الاعظم . على وصية الريس الاصغر. ثم وصية الفضيلة الاسمى. على الاوطى . و السالبة . على الموجبة . لانها تلزم دايمًا . وفي كل مكانٍ وزمانٍ ۞ فلا نعمل الشرور لتجينا الخيرات ۞ روميه ٣ * فاذا احتاجك مريضٌ في يوم عيدٍ.فيلزمك بان تترك القداس لاجل اغاثتهِ. لان وصية المحبة الطبيعية . هي اشرف كل الفضايل . وتعلو باقي الوصايا كلها فان فضّلتَ وصيةً صغيرةً على وصيةٍ عظيمةٍ تفضيلًا معتبرًا. فتخطى ادبيًا .لان الغلط عظيمٌ . والمخالفة جسيمةٌ ومرارًا كثيرةً يُعذر الجهل في الغشماء * وقولي حسب العادة . لانهُ ينبغي احيانًا ان تُحفظ الوصية الاصغر . اذا اتفق بان تكون مادة هذه ثقيلةً . ومادة الاعظم خفيفةً . فلا يلزمك مثلًا . بان تترك القداس في يوم العيد . لكي تسلي المريض فقط . الغير المضطر الى اسعافك *

* الفصل الرابع *

في موضوع الشرايع وفيه سبعة سوالات

* السوال الاول في مَن هم الملزومون بالشرايع البشرية *

* اجيب مع جمهور المعلمين . انهُ يلتزم بهنّ كل المرؤوسين البالغي السن * اثبت ذلك اولًا نظرًا الى كل بالغي التمييز. اقلهُ الذين ليسوا

ليسوا دايمًا مجانين . لان هولاء فقط هم قابلون المعرفة . والنظام البشرى . ولهم الحرية اقلهُ بالقوة *

* ثانيًا نظرًا الى المرؤسين. لان التولى لا يكون الا على المرؤسين. ولاحق لاحد ان يامر الا المرؤسين منهُ. لان سلطان الامر يرسم الخضوع فى الاخرين. ويفترضهُ جوهريًا . ولهذا السبب * اولا ان الاطفال لا يلتزمون بالشرايع البشرية الامرية . وان لم يصدر شكًا. فيجوز ان يُعطوا لحمًا لياكلوا يومى الاربعا والجمعة. ومثل ذلك يقول كثيرون عن المجانين دايمًا . لانهم يحكمون ان هذه العلة نفسها تقوم لاجلهم . ويُعدّون كالاطفال . ولكن ينكر ذلك سانكيس . موردًا هذا الاختلاف فيما بينهم . لان الاطفال فى ذاك العمر من ذات الطبيعة غير قابلين التمييز . اما المجانين دايمًا . من حيث انهم قد فاتوا عمر الطفولية. فمن ذات الطبيعة هم قابلون التمييز. وعادمونهُ لاجل عرض ما فقط . ويُعذرون من مخالفة الشريعة لاجل نقص الاختيار . كذوى الجهل المعذور. وذلك واضح. اذلا يجوز استخدامهم ولا الاطفال ايضًا . ولا تحريكهم الى الغضب . او الزنا . او التجديف . او الى شرور اخر باطنة . لانهُ يُحكم على المسبب ذلك . كانهُ علةٌ ادبيةٌ اصليةٌ لهذه الافعال الردية باطنًا والقبيحة وضعيًا . مستخدمًا فيهم المجنون كالة *

* ثانيًا ان الاولاد. الذين اكملوا اقلها السنة السابعة من عمرهم. يلتزمون بالوصايا . ولهذا يلتزمون بسماع القداس . والاعتراف . والامتناع عن الزفر *

* ثالثًا السكارى. والمجانين احيانًا يلتزمون بالشرايع. لانهم في حالة امتلاك التمييز. ولو انهم عادمونه عرضيًا الى زمان. وقد كانوا حينًا ما ملزومون بالشرايع. التى دايمًا لها قوة الالزام. ولهذا لايجوزان يُعطى لهم لحمًا لياكلوا فى نهار محرّم. لانهُ محرّم عليهم * رابعًا الغير المومنين يلتزمون بكل الوصايا الانجيلية. لانهم مرُوسون من المسيح الاله والانسان. ملك الملوك. ورب الارباب. والبشر باسرهم ايضًا. ولكن لايلتزمون بالشرايع الكنايسية. اذ لا احد يكون مرُوسًا من الكنيسة الا بالمعمودية. اما الاراتقة فيلتزمون بالشريعتين. لانهم مرُوسون من الله. ومن الكنيسة. ولو كانوا عاصيّون *

* السوال الثانى فى هل ان المغفييّن من ولاية المشترع. يلتزمون بشرايعه ان سكنوا فى حكمه *

* اجيب منكرًا ذلك لان المعفييّن ليسوا خاضعين للمشترع. لانهم معفيّون من ولايته. نظرًا الى ما يُعفون منهُ. والحال ان المشترع لايقدران يلزم بشرايعه الامروسيه فقط. اذ لا سلطان لهُ على غير مرُوسيه. ومن ثم الرهبان المعفيّون لا يلتزمون بشرايع الاساقفة. او المجامع الاقليمية. او مجمع الابرشية. كما اوضح ذلك المجمع المقدس. ما لم يكن قد مُنحوا سلطانًا لاجل بعض احوال. اما من الناموس العام. اومن المجمع التريدنتينى. او من الاحبار الرومانيين. فتتقدر حينيذ الاساقفة. او المجمع الاقليمى على ذلك. كما ابان جليًا غريغوريوس الثالث عشر فى جواباته الى مجمع رونمخيس. وذلك

وذلك لان الرهبان هم معفيّون من ولاية الاساقفة . ولكنهم ملزومون بامر المجمع التريدنتينى بحفظ الرباطات . والحرومات المبرزة من الاساقفة . وايام الاعياد المرسومة منهم . بل كقول سانكيس وكثيرين معهُ . انهم ملزومون من ناموس الطبيعة . والعدل ايضًا . بحفظ وصايا الاساقفة المتجهة نحو خير الجمهور وعبادة الشعب متى لم تنافى انعامات الرهبان . كالصوم والصلاة لاجل فايدةٍ عمومية . لانهُ ولو كانوا معفيّون . الا انهم جزءُ تلك الجماعة . ومشتركون معها . ثم جميع المعفيّين . سيما القانونيين الملتزمين من ذات فرايضهم . بان يسعوا مجتهدين فى خلاص القريب . يجب عليهم ان يقدموا للاساقفه بما انهم روساءُ الكنيسة وخلفاءُ الرسل القديسين . ومقامون من الروح القدس لتدبير كنيسة الله . كل اعتبارٍ واحترامٍ واكرامٍ . حافظين بكل تدقيقٍ اوامرهم المختصة باستقامةٍ فى توزيع اسرار التوبة . والقربان المقدس . وخلاص انفس الرعية . ويكونوا مثلًا للاخرين . لان هذه هى ارادة الله كقول المجمع التريدنتينى وفى هذا قد اسهب الكلام بناديكتوس الرابع عشر . حيث قال ☆ انهُ لاقدرة للاساقفة فى مجامعهم . ان يبطّلوا الانعامات الممنوحة للقانونيين من الكرسى الرسولى . لكنهم يقدرون على ان يرسموا اشياءَ كثيرةً كانّهم نوّاب الكرسى الرسولى . وبها يلزمون القانونيين ☆ وفى المنشور المبرز فى عشرة اب سنة ١٧٣٠ قيل ☆ اولًا انهُ لايجوز للقانونيين . ان يعمدوا القربان المقدس جهرًا فى كنايسهم ليُسجَد لهُ بدون علةٍ مشتهرة . ومثبته من الاسقف .

اما

اما لاجل سبب خصوصي . فيقدرون . بشرط ان لايخرجوا القربان المقدس من الثابوت . وليكن مستورًا . حتى ان الجوهرة لايمكن ان ذرى * ثانيًا ان القانونيين لايقاصروا من روسايهم فقط . بل ومن الاسقف ايضًا . سيما اذا زلّوا ضد منشور انوشانسيوس الثالث عن حفظ الامور الكنايسية . ويمكنهُ ان يقتسرهم ايضًا على حفظ اشياء كثيرة مما يخص ذبيحة القداس الالهي . او صمد صُور وذخاير جديدة غير مثبتة من الاسقف . او اذا ادخلوا فى القداس اشياء غير لايقة محرمة * ثالثًا يمكنهُ ان يضع وصيةً على الرهبان تحت قصاص الربط عن الالهيات . وان يسقطوا فيه بذات الفعل . ان سمحوا لكاهن غريب ان يقدس فى كنايسهم بدون اجازة الاسقف * رابعًا يمكنهُ ان يوبخ و يقاصر المزلين فى الاشياء المختصة بحفظ اديرة الراهبات . ولوكنّ خاضعات لهم ايضًا * خامسًا ان قبلوا اعترافاتهنّ بدون اجازة الاسقف . ولوكنّ تحت تدبيرهم . ان مارسوا الكرز فى كنايسهم . او فى كنايس غيرهم بدون اجازة الاسقف . ان اعتفوا من الذهاب الى الزياحات العمومية . ان لم يحفظوا تحريم الاسقف . او الاعياد المرسومة منهُ . او لم يريدوا ان يشهروا تاديباته . ان زلّوا بنوع معتبر فى توزيع احد الاسرار . ان تجاسروا على اعطاء اسكيم رهبنتهم لمن لايعيش عيشة مشتركةً بدون اذن الاسقف * سادسًا قد رسم المجمع المقدس بتايد اكليمندوس التاسع . ان اى راهب كان . بدون اجازة شرعية تكلم مع راهبة ما . ولوكان بمدة زهيدة . اومع من هنّ داخل الدير . فانهُ يخطى خطاء مميتًا . ويكون تحت

قصاص

قصاص الحرم. وعادم الصوت فاعلاً. ومفعولاً. وغير قصاصات مرتبة ضد القانونيين. الذين يذهبون الى اديرة الراهبات بدون اجازة الاسقف. ويقدر الاسقف ان يقاصرهم كقاصد الكرسى الرسولى ۞ وفى موضع اخر قال ۞ ان كل حجة تكون باطلة. ولو مهما كانت حميدة وصوابية. فلا يمكنها ان تعفى من الخطاء الثقيل الرهبان. الذين يذهبون الى اديرة الراهبات بدون اجازة الاسقف ۞ ثم يضع تلك القصاصات عينها على الرهبان. الذين يجتمعون مع الراهبات ويتكلمون معهن عن اى امر كان. بدون اجازة خصوصية من الاسقف لهذا المعنى نفسه. وقال ايضاً انهم لايلتزمون بالصيامات المرسومة من الاسقف. او من اى ريس كان. الذى ليسوا خاضعين لولايته. وتدبيره. ولكنهم يلتزمون من قبل العادة. التى لها قوة الشريعة. ان كانت هذه الاصوام محفوظة من تلك الجماعة عن عادة قديمة. وحسب ناموس الطبيعة ان لم يصوموا فيسببون شكا للاخرين *

* السوال الثالث فى هل ان المشترع يلتزم بشرايعه. وبشرايع سلفايه *

* اجيب اولاً ان المشترع لا يلتزم بشرايع سلفايه بقوة الشرايع ذاتها. لانه ليس خاضعًا لهم. لان سلطانه كسلطانهم. بل هو نفسه. ولايلتزم بشرايعه لانه ليس خاضعًا لذاته. اذلا يمكن ان يكون احد ريسًا. ومروسًا لذاته. ولايقدران يامر. او ينهى ذاته. كقول الناموس. فالمشترع اذًا لايقدران يامر الا المروسين. كقول

الناموس

الناموس ايضًا ان الريس مُعفىً من الشرايع * اجيب ثانيًا ان المشترع يلتزم بحفظ شرايعه. وشرايع سلفايه. متى كانت المادة تلزم الريس والمرؤس معًا. كقول القديس توما. وجميع اللاهوتيين. فيلتزم بذلك من الناموس الطبيعي ۞ اولًا لان الشريعة الطبيعية تامر. بان الريس يساوي ذاته بالجماعة. التي هو ريسها. بالاشياء الواجبة عليه. ويخص الريس ان يتقدم مرؤسيه بالمثل في حفظ الشرايع الواجب عليه الاعتنا بحفظها * قال القديس اغستينوس في الفصل الثامن من كتاب اعترافاته ۞ امرٌ قبيحٌ هو ان كل جزء لا يشابه مجموعه. فكم يكون اقبح اذا الراس لم يشابهه ۞ ثانيًا لان الريس يلتزم بالسوية بل ازيد من المرؤسين انفسهم. بان يعتني ساعيًا في خير الجمهور. وبحفظ الشرايع التي تُرسم لخير الجمهور * ثالثًا قيل في الفصل السادس من الناموس الكنايسي ۞ ان منْ يرسم على اخر ناموسًا. يلتزم هو بحفظه. اوفِ الشريعة التي انت ترسمها ۞ وفي الفصل الرابع من كتاب الشرايع المدنية قيل ۞ انهُ لبسيطٌ حسنٌ ولايقٌ بعظمة المتملك ان يظهر ذاتهُ ريسًا. وخاضعًا للشرايع. وانهُ لاعظم من السلطنة. هو ان المتملك يخضع للشرايع ۞ والقديس امبروسيوس في رسالته الثالثة الى فالنتينوس قال ۞ ان ما قد رسمتهُ للاخرين. فقد رسمتهُ لذاتك. فالشرايع التي يرسمها الملك. يجب ان يحفظها هو اولًا ۞ اعلم اولًا ان المشترع يلتزم من ناموس الطبيعة بحفظ شرايعه. ولو لم يصدر من ذلك شكٌ. وانهُ يخطي خطاءً ثقيلًا نظير مرؤسيه. كقول سواريس وغيره كثيرين. الذين يوردهم. لان

هذا

هذا مايقتضيه العدل . ووظيفة الريس . وخير الجمهور . والتدبير الحسن المفيد . وهوان كل افراد الجماعة تعيش بالسوية . في الاشياء التي مادتها تلزم الجميع سوية * ثانيًا ان المشترع . اذا خالف شريعتهُ . او شريعة سالفه . فانهُ يخطي بذاك النوع نفسه . الذي يخطي به المرؤس مخالفها . مثلًا خطية الشراهة ان لم يحفظ الصوم المرسوم منهُ . لان الشريعة الطبيعية تضع عليه نفس الالزام . الذي يضعهُ على المرؤسين بشريعته ولكنهُ لايسقط تحت القصاصات المرتبة من الشريعة البشرية . لانهُ غيرخاضع لها . بل انهُ يلتزم من قبل الناموس الطبيعي فقط . المامر بافعال الفضيلة المرسومة بالشريعة . بدون افتراض قصاص لاجلها * ثالثًا ان كان للمشترع حجةٌ كافيةٌ بالّايحفظ الشريعة . ولاجلها يجوز لهُ ان يحل ذاتهُ والمرؤس معًا . فلا يلتزم حينيذ بحفظ الشريعة . لان علة الالزام حينيذ تزول . ووظيفة الريس . والتدبير الحسن لا يبتغيان حفظ الشريعة . ومخالفتها تكون حينيذ صوابيةً . ومن ثم فلايحل المروسين معهُ . بل يوضح فقط . ان الشريعه الطبيعية لاتلزمهُ بحفظ شريعته . اذ له سببٌ صوابي . ولاجله كان يمكنهُ ان يحل المرؤس من الزامها . وليس هو باقل منزلةً من المرؤس . ولكنهُ يخطي كل دفعة لايحفظ شريعتهُ بدون سبب كاف . لانهُ يخالف الشريعة الطبيعية . التي لايقدران يزيل الزامها * رابعًا ان القول هنا هوعن واضع الشريعة . ذي السلطان المطلق . لكي يضع الشرايع بدون تعلق بارادة الجماعة . اما مقدموا الجماعة فيلتزمون بالشرايع . التي فرضوهنّ معها . وروسا عامة الرهبنات . يلتزمون بالشرايع

بالشرايع المرسومة فى المجامع العامة. لانهم خاضعون للجماعة. التى اقيموا منها *

* السوال الرابع فى هل ان الاكليريكيين يلتزمون بالشرايع المدنية *

* اجيب مع بيلرمينوس . ان الاكليريكيين يلتزمون ذمةً بالشرايع المدنية . التى لاتناقض القوانين المقدسة . او الدرجة الاكليريكيية . كشريعة وضع الاسعار . والناهية عن نقل السلاح ليلاً . او نقل الحنطة الى خارج الاقليم. الخ * ولتايد ذلك نقول ان الاكليركى هو مدنى . وجزءٌ من اعضاء الجماعة المدنية . ويتمتع بخيراتها . ولهذا يقتضى العدل . والصواب ايضًا . ان يساوى ذاته مع باقى الاعضاء . فى الاشياء الواجبة عليه . وعلى العلمانين سويةً . والّا لحدث سجسٌ . واضطرابٌ عظيمٌ فى الجماعة . اذا الاكليريكيون لم تحفظ تلك الشرايع * ثانيًا لان نقولاوس الاول قال فى رسالته الثامنة ۞ ان المسيح ميز السلطة الحبروية من السلطة الملوكية. حتى ان الملوك المسيحيين يحتاجون الشرايع الحبروية لاجل الحيوة الابدية . والاحبار يستعملون الشرايع الملوكية لقضاء الامور الزمنية فقط * ثالثًا القديس يوحنا فم الذهب فى تفسيره هذه الشهادة ۞ كل نفس فلتخضع للسلطات المستولية قال ۞ ان الشريعة المدنية لاتنافى شريعة المسيح . ولذلك يلتزمون بها الكهنة . والرهبان ايضًا ۞ وهذا هو راى جمهور المعلمين. نظرًا الى قوة الارشاد . والالزام ذمةً . حيث الكلام عنهُ كقول سواريس *

السوال

* السوال الخامس في هل ان المتغربين يلتزمون بالشرايع المختصة ببلادهم *

* اعلم اولاً ان الغريب. والدخيل. والدوار. يختلفون فيما بينهم. فالغريب هو منْ يذهب من بلدته الى مكانٍ اخر. ويستمر فيهِ بنيّة الرجوع. والدخيل هو منْ يستمر ساكنًا خارج بلدته. اما الدوار فهو منْ لامستقرلهُ في مكانٍ * اعلم ثانيًا انهُ توجد وصايا شخصيةٌ. التي تلازم الشخص ذاتيًا. لا البلدة. فهذه تلزم حيث كان. لانها تلازم الشخص دايمًا. ولهذا اذا الاسقف ربط كاهنًا عن خدمة درجتهِ مطلقًا. فهذا لا يمكنهُ ان يباشرها في ابرشيةٍ اخرى *

* اعلم ثالثًا انهُ اذا الشريعة حرّمت في اى مكانٍ فعلاً مصدرًا ضررًا للجماعة. كبيع الاسلحة. للاعدا وما ماثلها. فهذه حسب راى الجميع. تلزم المروس خارج الاقليم ايضًا. وتقدران تقاصرهُ. اذا خالفها. لان الزلة تُعدّ كانها فُعلت داخل الاقليم. والضرر الواصل لها يُعدّ ادبيًا انهُ فُعل داخلهُ. كما يبان جليًا من كتاب الشرايع. عن البيع. والمشترا *

* اجيب اولاً ان الغربا لا يلتزمون بحفظ شرايع بلدتهم. اذ يكونون خارجًا عنها. حيث لا تلزم. بشرط الا يكون ذلك بمخاتلةٍ. فهذا راى الجميع ويتاكد ذلك اولاً من الناموس حيث قيل ۞ ان امر الاسقف. الذى تُحرم بهِ السرّاقون. لا يمتد الى مروسيهِ السارقين خارج ابرشيتهِ. لان حكم منْ يامر خارج ابرشيتهِ. يخالف بدون تاديبٍ ۞ ثانيًا لان الشرايع. والعادات المكانية فقد رُسمتْ.

لاجل

لاجل ذاك المكان او الاقليم نفسه ويختص به فقط. بما ان السياسة المختصة باقليم ففيه تنتهي. لان سلطة وضع الشريعة. لاتقدر على فعل شيء خارج استطاعتها. وهذه الاستطاعة لا تمتد خارج مكانها الخصوصي. هذا اذا الغريب. والشي المتجه اليه عملهُ. والفعل نفسهُ. كانوا خارج الاقليم. لانهُ اذا كان الشي الذي يفعلهُ. او فعلهُ. او تركهُ داخل الاقليم. ولو ان شخصهُ كان خارجًا. فراى جمهور المعلمين هو. انه يلتزم بشرايع ذاك الاقليم. وبالقصاصات المفروضة بهنَّ. لانهُ حينيذٍ تُعدّ الزلة انها وضعت داخل الاقليم. لاخارجًا عنهُ. لان ترك الشي المامور. وفعل الشي الممنوع. يُعدّ انهُ حدث حيث الشي المامور. او الممنوع كان واجبًا فعلهُ. والمزل يُعدّ نظرًا الى الزلة. انهُ حاضرٌ هناك ادبيًا. كقول الناموس. ولهذا الكاهن الغايب عن الابرشية حيث وظيفتهُ. يسقط في الرباطات المرسومة من اسقف الوظيفة. على الغير الماكثين في وظايفهم. لانهُ هناك تنتهي الزلة *

* اجيب ثانيًا مع جمهور المعلمين. ان الغريب لا يلتزم بحفظ وصايا الناموس العام ايضًا. مثلًا صوم البيرمون. او عيد القديس فلان. اذا هذه لم تحفظ حيث هو موجودٌ بنيةٍ سليمةٍ اما لاجل انعامٍ او عادةٍ شرعية. لان الانعام المكاني. والعادة المكانية. تخص كل من هم في المكان. ولهذا قال القديس اغسطينوس في الرسالة المائة والسابعة عشر ✿ انهُ في الاشيا التي لاتنافي الايمان. او تناقض الشريعة الالهية. كلٌ يقدر ان يساوي ذاتهُ. مع الكنيسة الخصوصية

الماكث

الماكث فيها • اما الاشيا الاخر المختلفة فى المسكونة • والممالك • فلا يوجد افضل ارشادٌ فى هذا المسيحى الحكيم الفطن • من ان يعمل بذاك الحال • الذى يرى عاملتهُ تلك الكنيسة • التى وصل اليها صدفةً ❁

* اجيب ثالثًا ان منُ يذهب هربًا من الشريعة المكانية • الى حيث لا تلزم • فليس لاجل ذلك هو خالصًا من الزامها * لانهُ اولًا كقول لايمان ان الشرايع التى تُرسم لاجل فايدة المرُوسين الروحية خاصةً • كالكنايسية • فيلازمهنّ هذا الشرط • الذى يايدهُ اعتقاد المومنين عمومًا • واستعمال الاساقفة • بانهُ لايجوز للمرُوسين الهرب من الزامها • بدون علةٍ موجبة • لان هذا ضرورىٌ للتدبير الحسن • ولفاعلية الشريعة • ولصدّ عاداتٍ كثيرة ردية • خاصةً فى حدود ابرشياتٍ مختلفة • بل ان الشريعة الطبيعية الالهية المامرة عمومًا بحفظ الشرايع • والرسومات بتدقيقٍ • تنهى عن هذا وتحرّمهُ*

ثانيًا لان المخاتلة والغش لا يحميان احدًا كقول الناموس • والحال انهُ يخاتل الشريعة • من يذهب من ابرشيتهِ بنية الهرب منها فقط • بدون علةٍ كافية • لان مخاتلة الشريعة تصير حيث لم يُرد الفعل • ويُفعل هذا صريحًا حيث لم يُحرّم الفعل • كقول الناموس • اما القول ❁ ان الداير يستعمل حقهُ ❁ لا محل لهُ • اذ لاحق لاحد • بان يخرج من ابرشيتهِ لكى يتلاعب بشرايعها فقط • كما انهُ لاحق لاحدٍ بان يسافر • او يشتغل هربًا من شريعة الصوم • ومن يفعل هذا • فيُعدّ انهُ مخاتل الشريعة وكقول لايمان مع جمهور المعلمين •

فيخطى

اكثر السنة . كما تفعل الدارسون . والخدامون . وارباب الصنايع . كما يتضح بالعادة . وراى الجميع . لان هولاء يكتسبون هناك . السكنا حتى معها يصيرون من الخورنية . يكونون قابلى الاسرار كلها . عدا الدرجات * ثالثًا الغربا يلتزمون بحفظ شرايع المكان حيث يمرّون . ان صدر بخلاف ذلك شكٌ . بما ان الشريعة الطبيعية تحرّم ذلك . او اذا كانت تلك الشرايع ناموسًا عموميًا . ولو انهُ من العادة او لاجل انعام . لا تُحفظ فى بلدتهم . كما يعلم اللاهوتيون جميعًا . لانهم خاضعون لواضع الناموس العام . ولا لهم حجةٌ تعذرهم من ذلك . لان العادة والانعام لا فعل لهما خارج الابرشية * رابعًا ان الغربا يلتزمون فى العهود بحفظ شرايع . وعوايد المكان حيث يعاهدون . لان كلًا يلتزم بحفظ شريعة مكان معاهدته . كقول الناموس *

* اجيب ان الغربا . وباولى حجة الدوارين . يلتزمون بحفظ شرايع . وعوايد المكان . حيث يستمرون زمانًا قليلًا ايضًا . كقول سواريس وكثيرين معهُ . اثبت ذلك * اولًا من القديس اغستينوس . حيث قال فى الفصل الثامن من كتاب اعترافاته ۞ ان القبايح التى تنافى اداب البشر . يجب الحذر منها حسب اختلاف الاداب . فعهد المدينة . او الامة . المثبت بالعادة . او من الشريعة . فلا يجب ان تتعداهُ نجاسة المدنى . ولا الغريب . لانهُ امرٌ قبيحٌ هو . ان كل جزءٍ لا يشابه مجموعه ۞ ونظير ذلك قال فى رسالته الى يانواريوس * ثانيًا هدو الابرشية ونظامها . وحسن تدبيرها . وخيرها العام . يقتضى ان الشرايع

الشرايع المكانية . تحفظ من كل اللذين هم في المكان . مادامهم فيه .
ولهذا واضع الشريعة لهُ سلطانٌ لان يلزم الغرباء ايضاً بحفظ تلك
الشرايع . لان الريس لهُ كل سلطانٍ ضروري لحفظ الخير العام . وحسن
نظام ابرشيته * ثالثاً لان الشريعة تُرسم لاجل تلك الابرشية بالعموم .
فاذاً تلزم كل قاطنيها والغرباء ايضاً لسبب حضورهم في ذاك المكان .
ولوكان زماناً قليلاً . فانهم مُخضعين لتدبير وسياسة تلك الابرشية .
لانهم . حسب راي جمهور المعلمين . يلتزمون في بعض شرايع . مثلاً
عدم نقل السلاح ليلاً . وان القمح لاينقل الى غير موضعٍ . والغريب
لايمكث الثلثة ايام الخ . فالغرباء اذاً هم ملزومون بحفظ شرايع ابرشيةٍ
اخرى . و هم مُخضعين حقاً لريس ذاك المكان لاجل حضورهم فيه .
لابالمكث والسكنا فقط . بل وبالعبور ايضاً . لان الحضور اليسير
القليل يكفي للخضوع الزهيد الاجتيازي . كما ان الغيبة الزهيدة .
هي كافيةٌ لان تعفي المجتاز من ولاية ابرشيته وشرايعها * رابعاً كما ان
الغرباء . لاجل خروجهم من ابرشيتهم . يُعفون من شرايعها . فلاجل
دخولهم اذاً في ابرشيةٍ اخرى . يلتزمون بشرايعها . سيما اذا تمتعوا
بانعاماتها . لان من يشعر بالراحة . يجب عليه ان يصبر على التعب
كقول الناموس *

* اعتراضٌ لااحد يصير خاضعاً لاخر . الّا لسبب المنشى .
او المسكن . او الذنب *

* اجيب مميزاً ذلك مستمراً . ومستقراً . مسلّمٌ . اجتيازاً وصدفةً .

منكرٌ. لان الغرباء يصيرون مُخضعين لريس المكان . لعلة حضورهم اجتيازاً وصدفةً فيه ايضاً . لا باستقرارهم بثبات *

* اعلم ان الغريب يلتزم بشرايع ذاك المكان . التى حفظها لايقتضى زماناً اكثر مما يستمر هناك . لانهُ نظراً الى الاخرى لايُعدّ انهُ موجودٌ فى ذاك المكان ادبياً. ولا يلتزم ان يستمر فى المكان ازود مما قصد . لكى يحفظها . اذ لا يلتزم بالاستمرار هناك . ولكن حضورهُ فقط يفترض تكميل الشرايع الممكن حينيذٍ تكميلها . فمن ثم يلتزم بحفظ كل الوصايا المكانية السالبة . كالامتناع عن اكل اللحم وما ماثلها . لان هذه لاتقتضى الاستقرار . ولكن منْ يجتاز فى مكانٍ خارج ابرشيته . فلا يلتزم بالانكفاف عن سفرهِ لكى يسمع القداس . وبدون شكٍ لا يلتزم بسماعهِ . اذا استمر قليلاً ليتناول طعاماً فقط . لان هذا الاستمرار لا يبتغى تكميل الوصية . ولكنهُ يلتزم بسماع القداس . ان استمر زماناً كافياً . او ان العيد يُحفظ حيث اصرف الليل كلهُ . اوفى كل تلك الابرشية . حيث هو عتيدٌ ان يسافر الى نصف النهار *

* الفصل الخامس فى التفسير وفى الابيكييا *

* السوال الاول فى ما هو تفسير الشريعة وعلى كم نوع *

* اجيب ان تفسير الشريعة. هو تبيان معنى الشريعة وهو على ثلثة انحاء. تسجيلى. وعملى. ثم علمى. فالتفسير التسجيلى المرسوم بسلطان. فهو الذى يصير من واضع الشريعة. او من خليفته. اومن الروساء

الروساء . والوكلاء المقامين منهُ . وهذا فلهُ قوة الشريعة . ان صدر عن ريس لهُ سلطان رسم الشريعة وتفسيرها بالمعنى . الذى بحسبه يريد ان تحفظ . والعملى هوالذى يصدرعن استعمال الجمهور . لان العادة هى ملخّصٌ جيدٌ للشرايع . كقول الناموس . واما العلمى . فهوالذى يصدرعن اناسٍ فقها معلمين . ولو ان هذا ليس لهُ قوة الشريعة . اذ لايصدر عن سلطان السياسة . بل عن حكم المعلمين . ولكن ان اتفق على ذلك كل المعلمين. فرفضهُ حينيذٍ يكون جسارةً ضد العقل المستقيم . وان اختلف المعلمون فيما بينهم عن معنى الزام الشريعة . فينبغى وقتيذٍ اتباع الراى الاثبت . والامن . ويجوز ايضًا اتباع الاقل ثباتاً . ان كان صدقًا وحقًا هو امين من الاثبت . حسبما قيل عن الراى الامين . ثم ان التفسير ايضًا لعلى نوعين . الواحد بسيطٌ وبهِ يتضح بيّنًا اشتباه كلمات الشريعة . والاخر انيسٌ . وبهِ نبرهن جليًا مبدأً خصوصيًا ليس متضمنًا فى الشريعة . ولو ان كلمات الشريعة كانت واضحةً وعموميةً . وهذا النوع يُدعى ابيكييا *

* السوال الثانى فى ما هى القوانين المناسبة لبيان التفسير العلمى باستقامةٍ *

* اجيب ان التى تسلمناها من المعلمين فهي هذه * اولًا ان تُفهم كلمات الشريعة حسب خاصيتها ومفهوميتها الاعتياديعة . وان لم تُفهم هكذا لصدر من ذلك شرٌ وظلمٌ . ولصارة الشريعة مضرةً . لانهُ يجب على واضع الشريعة . ان يوضح شريعتهُ بكلماتٍ بيّنة .

لتفهم حسب خاصيتها. ومعناها العمومي . والّا لم يكن وضع شيًا وطيدًا . بل انهُ سبّب ضلالًا اكيدًا . وفي الشك استعمال الكلمات . ومفهوميتها العمومية . يجب ان يُفضّل على خاصيتها * ثانيًا انهُ يجب الامتناع عن اصلاح الشرايع . كقول الناموس . لان تغيير الشرايع هو رديٌّ . ومضرٌ للجماعة * ثالثًا اذا كانت كلمات الشريعة ذات معانٍ ملتبسة . مشتبهة فيجب استنتاج تفسيرها مما سبقٌ . ولحق . ومن مادة الشريعة . وظروفها . ومن الشرايع الاخر . التي تُفهم بها هذه الكلمات . ونظايرها على هذا النحو . وبالخصوص من غاية الشريعة ۞ لان مفهومية المقولات يجب استنتاجها من العلل . لان الشي لا يكون خاضعًا للقول . بل القول للشي ۞ كقول الناموس وقال القديس توما في الفصل الثالث من التمييز السابع والثلاثين ۞ كما ان الشريعة المذاعة هي مقياسٌ للمرؤوسين في اعمالهم . هكذا ما يقصدهُ واضع الشريعة . الذي هو غرض الشريعة وغايتها يكون مقياس الشريعة الوضعية ۞ رابعًا ان الشريعة القصاصية . وكل شريعة تضع ثقلًا . يجب تفسيرها بتدقيقٍ . كقول الناموس ۞ اما التفسير فليصر بحلمٍ في القصاصات . اما في الانعامات فليصر بتوسعٍ ۞ وقيل ايضًا ۞ يجب ان الغضب يُضيّق . والانعام يتوسّع ۞ ولذلك لا تمتد القصاصات الى حالٍ ليس مصرّحًا في الشريعة جليًا ۞ وفي الشرايع القصاصية لا يصير القياس بالمقابلة . بل ولا من الادنى الى الاعلى . لان واضع الشريعة يمكنهُ ان يريد مقاصرة الزّلة الاصغر لا الاعظم . اولانهُ غالبًا يقتضي ذلك . اولانهُ احيانًا يكون مضرًا لخير الجمهور *

خامسًا

خامسًا ان الشريعة التى تتكلم بالعموم . وبدون تحديد . تحوى كل التفاسير الخصوصية . لان الكلمات العمومية . ينبغى ان تُفهم بالعموم. وحيث الناموس لا يميز. فينبغى ان نميز. كقول الناموس* سادسًا ان حفظ الشريعة يجب ان يكون حسب العادة . بما ان العادة هي افضل ملخّصٍ للشرايع . كما يتضح من الناموس* سابعًا ان واضع الشريعة يتكلم احيانًا عن حال . او عن شخص خصوصى . لا كانّه يروم ان يرسم شريعةً لهذا الحال . اولذاك الشخص. بل انه يستعمل ذلك للمثل . لان المثل لا يحدد النيّة. بل يوضحها فقط. حسب هذه القاعدة ۞ ان الشريعة اذ تامر بشيء لاجل الاستعمال المتواتر. فلا تنفى الاقل تواترًا . بل انها تتضمنهُ ۞ ثامنًا ان الشريعة الوضعية . لا يجب ان تبلغ دايمًا الى الامور الغير المتضمنة فى الكلمات المرسومة لاجل مقابلة السبب . لان الشى الذى هو شريعةٌ ويلزم المرُوسين ليس هو سبب الشريعة . بل هي ارادة واضع الشريعة المبرهنة ذلك. ولهذا فيمكنهُ ان يلزم بامر . دون الاخر . ويقاصر ذنبًا . ويترك الاخر . ولو كان سببًا واحدًا لاثنيهما . لان قصد الشريعة الوضعية يتعلق بالكلية بارادة واضعها المطلقة فقط . اذلا يلزم الّا بما يوضح انهُ يريد ان يلزم به * قلت ليس دايمًا. لان الشريعة تمتد فى هذه الاحوال لاجل مطابقة السبب * اولًا اذا حدث ظلمٌ او قباحةٌ . لان الشريعة لا تمتد الى احوال ليست واضحةً * ثانيًا فى الاضافات لان ما ترتب عن مُضافٍ واحدٍ . يُفهم انهُ ترتب عن الاخر . كقول الناموس . فمتى رتبت الشريعة شيًا ما عن المرأة . مثلًا فيُفهم انها رتبتهُ عن الرجل ايضًا.

اذا

اذا كان السبب متساويًا لحوادثيهما . كما اذا تكلمت عن واجبات الزيجة * ثالثًا فى الاشياء المتساوية والمتحدة *رابعًا متى الشريعة بينت السبب . الذى لاجله رُسمت . فحسب راى كثيرين . انها تبلغ الى الاحوال . التى يتجه اليها بايضاحِ سبب الشريعة ذاتهُ . لانهُ حيث يتعيّن السبب . فيُفهم ان هذا النظام هو لاجل الاحوال الموجودة فيها بيّنًا . وحينئذ لا يكون التفسير بالفساحة . بل ايضاحًا عقليًا * خامسًا فى القضاء . كقول الناموس . لان الفطنة . والصواب يعلمنا . انهُ متى لا توجد شريعةٌ لتحديد دعوةٍ ما . فتحديدها يتم حسب تحديد دعوةٍ نظيرها * اعلم ان هذه العوامل . ثم . او . يُوخذان احيانًا كعلاقةٍ . وذلك اذا وُضعا فيما بين اشياء متصلةٍ وغير منفصلةٍ . وام . واما . فيوخذان احيانًا كعلاقةٍ . واحيانًا تفصيليان *

* السوال الثالث متى يجوز استعمال الابيكيبيا *

* اعلم ان ابيكيبيا . هى لفظةٌ يونانية . ومعناها تفسيرٌ انيسٌ . صوابيٌ لقضيةٍ خصوصيةٍ ليست متضمنةٌ فى الشريعة لاجل ظروفها ولو بالكلمات المذاعة عمومًا . لان الشريعة لا تلزم فى قضيةٍ كذا . ولهذا فالشريعة الوضعية وحدها تقبل الابيكيبيا . لا الطبيعية . لان الوضعية وحدها تُرسم بكلماتٍ عمومية . التى ينبغى ان تُضيّق من العدل احيانًا لاجل بعض قضايا . ثم ان الشريعة الطبيعية تستثنى كل قضيةٍ يجب استثناوها . لانها هى رسمُ الهيٌ يعتلن بالنور العقلى عن كل شيءٍ بمفردهِ . الذى يجب عملهُ او تركهُ جوهريًا لحيوةٍ صالحة مستقيمة *

* اجيب اولاً انهُ ضروريٌ احياناً استعمال الابيكييا . اي كل دفعة اذا فعلنا حسب معنى كلمات الشريعة العمومي .فيحدث شيًا ما ضد العقل النطقي . او خير الجمهور. لان الشريعة لا تلزم قط في شيء غير صوابي . او مضرّ للجمهور . فاذا امرت مثلاً . بالاّ تفتح ابواب المدينة ليلاً . لكان ضد الصواب او ضد نيّة واضعها . اذا لم تُفتح للجنود الاتيين لحماية المدينة ذاتها . ليلا يُقتلوا من الاعدا المحاصرين لها *

* اجيب ثانيًا انهُ يجوز استعمال الابيكييا . متى اتضح جليًا . انهُ لا يمكن حفظ الشريعة بدون ضرر جسيم . الذي معهُ لا تلزم الشريعة . سيما اذا لم يمكن ان يُستشار الريس . لانهُ حينيذٍ يُحكم بفطنة صادقة . ان الشريعة لا تلزم في حالٍ كذا *

* اجيب ثالثًا انهُ في الشك هل ان القضية الفلانية توجد في الشريعة . ام لا . فيجب حينيذٍ ان يُستشار الريس . كقول الناموس. واذا لم تمكن مشاورتهُ . فلا يجوز استعمال الا بيكييا . بل فلنحفظ الشريعة . كقول القديس توما في الفصل الاول من البحث المايه وعشره ان التفسير لهُ محلٌ في وقت الشك . الذي به لا تجوز الاحادة عن كلمات الشريعة بدون تحديد الريس. ولكن في الاشياء الواضحة . لا يلزم التفسير. بل التكميل . والسبب لانهُ في الشك ينبغي دايمًا اصطفاء الجهة الاثبت . وبدون تحديد الريس لا يمكن حينيذٍ ان نبرز حكمًا فطنًا. وصادقًا ادبيًا . بان الشريعة لا تلزم *

الفصل السادس فى الحلّ .

* اعلم ان الحل هو استرخاءُ الشريعة الى زمانٍ . او الاعفاءُ من الزامها فى حالٍ خصوصىّ . حيث تلزم الشريعة * ومن ثم فيتميز اولاً عن التفسير . الذى لا يرخى به الالزام . بل يتبرهن فقط ان الشريعة لاتلزم فى كذا قضايا * ثانياً عن الانعام . الذى هو اجازةٌ ثابتةٌ ممنوحةٌ على الدوام بنوع شريعةٍ . وغالبًا لا يكون ضد الشريعة . بل عوضها * ثالثًا عن الاجازة والسماح الذين بهما لا يرخى الزام الشريعة . بل انهُ يوضع شرطٌ فقط حيث لاتلزم الشريعة *

* السوال الاول فى منْ لهم سلطان الحلّ *

* اعلم ان سلطان الحلّ هو سلطان التولى ذاتهُ . وهو على نوعين . اصلىٌّ . وموكولٌ . فالاصلىّ . هو الذى يختص بشخصٍ . اما لاجل وظيفتهِ . اما لاجل مقامهِ . والموكول . هو الذى يصير بسماح منْ لهُ السلطان الاصلىّ . وهذا يُمنح اما من الانسان . اما من الناموس . فان مُنح من الناموس . فيصير اصليًا . او نظيرهُ . وان مُنح من الانسان بنوع انعام . فلا يبطل بموت المانح . وان مُنح بواسطة ارسالٍ بسيطٍ . فيبطل بموت المرسلِ . او عزلهِ . ان كان الامر تامًا *

* اجيب اولاً مع جمهور المعلمين . ان لا احد من البشر لهُ سلطان الحلّ من الشرايع الالهية . ولو كانت وضعيةً خالصه . لانهُ ما احدٌ يقدر على حلّ الالزام الالهى . ما لم يكن قد قبل منهُ تعالى سلطانًا خصوصيًا لهذا الامر . لان المرؤس لايقدر ان

ان يبطّل الالزام المرسوم من الريس . لان الادنى لا يمكنه ان يغلب الاعلى . ولا يبطّل امرُه . والحال انه ما احدٌ قبل من الله سلطانًا لحلّ الزام الشرايع الالهية . لان كذا سلطانًا لا يمكن ان يتاكد . لا من الكتاب المقدس . ولا من التقليدات . ولا هو مفيدٌ لخير الكنيسة . التى لا يمكنها ان تحفظ اتحادها واتفاقها و ثباتها في الايمان . وفي العبادة الالهية . ما لم تكن الشرايع الالهية ممنوعةً عن البشر بالكلية . والشرايع الوضعية صرفًا المرسومة من المسيح . ومختصة بالايمان . والاسرار . والقداس الالهي . التى هي اساس ديانتنا . وقواعدها الاصلية . فينبغي ان تكون ثابتةً نظرًا الى الجميع . والّا ان تغيرت . لتغيرت الديانة جوهريًا . ومن ثم فالمجمع الترِيدنتيني قد اوضح جليًا في الفصل الثاني من الجلسة الحادية والعشرين * ان الكنيسة لا سلطان لها على تغيير جوهر الاسرار . اما نحو الشرايع الالهية الوضعية صرفًا . فقد منح الله للكنيسة سلطانًا لتفسيرها فقط . وايضاح للقضايا . التى لا تبلغ اليها الشريعة الالهية *

* اجيب ثانيًا ان سلطان حل الشرايع البشرية الاصليّ فهو * اولًا لراسمها . لان للسلطة ذاتها ان ترسم . وان تحل * ثانيًا لخليفة واضع الشريعة مع تساوى السلطان . لانه ان كان ذلك لواضع الشريعة . فاذًا لمن يملك سلطانًا مساويًا . بل ذات السلطان نفسهُ . كقول إنوشانسيوس الثالث عن سالفه واضع الشريعة ۞ الذى لم يمكنهُ ان يوصّل لخلفايه في هذا المعنى ضررًا البتة . لانهم بعدهُ ايضًا لهم نظير ذاك السلطان . بل ذات السلطان نفسهُ . اذ

لا سلطان للمساوى ضد المساوى ۞ ثالثًا لمنْ يملك سلطانًا ساميًا لوضع الشرايع نحو المروسين انفسهم. لانهُ ان كان للادنى سلطانًا اصليًا لكى يحلّ. فكم بالاحرى لريسيهِ. الذى يمكنهُ ان يلاشى شريعتهُ. ومن ثم فالبابا لهُ سلطانٌ اصلىٌ لكى يحلّ من كل الشرايع الكنايسية حتى والمرسومة من الرسل ايضًا. اذ لهُ سلطةٌ مساويةٌ لسلطة القديس بطرس هامة الرسل نفسهِ. بما انهُ خليفتهُ *

*. اجيب ثالثًا ان الادنى ما لهُ سلطانٌ لان يحلّ من شرايع الاعلى الّا بسماحهِ. كقول الناموس ۞ ان شريعة الريس لا يمكن ان تبطل من المروس ۞ ثانيًا لان المروس لا يقدر ان يزيل الالزام الموضوع من الريس الّا برضايهِ. اذ المروس لا يقدر ان يلاشى امر الريس. او يستعلى عليهِ. والّا لكان المروس ريسًا لريسيهِ. ولكن يقدر المروس ان يحصل على سلطان الحلّ موكولًا. لان الريس يقدر ان يستعمل سلطانهُ بواسطةٍ. اى ان يمنحهُ لاخر. لان الواحد يقدر ان يعمل بواسطة اخر. ما يقدر ان يعملهُ بذاتهِ. كقول الناموس. ولعمرى ان روسا الكهنة. والا ساقفة. الذين هم ادنى من البابا. مالهم سلطانٌ اصلىٌ للحلّ من الناموس العام. او من شرايع البابا. كقول الناموس فى الفصل عن الرسامات. حيث يحرم الاسقف. الذى فى يومٍ واحدٍ يمنح درجاتٍ مختلفةً لشخصٍ واحدٍ. ولو كان ذلك باذن المطران. لان الاجازة فى امرٍ كهذا. لم تمنح ولا من قانونٍ البتة. ولكن لهم سلطانٌ موكولٌ فى بعض قضايا. لانهُ يمكنهم ان يحلّوا من الشريعة العامة. بسماح المجمع.

واجازة

واجازة البابا صريحة ومضمرة. او ماخوذة شرعيًا. ولهذا يقدرون ان يحلّوا لا حين يُقال في الشريعة. ان الاساقفة تقدر ان تحل منها. كما هو بيّنٌ. بل اذا كانت عادةٌ للحلّ ايضًا. او اذ تحدث ضرورةٌ للحلّ من شيء واجب حلهُ. او اذا وجد ضررٌ باهظٌ موجب للحلّ. ولا يمكن الالتجاء الى البابا. او انهُ يحصل ضرر ان تاخر لاجل الشك. او لدفع ضرر جسيم. لانهُ في امور كذا كقول جمهور المعلّمين. سلطان الحلّ هو ممنوحٌ للاسقف. لان هذا ما يطلبهُ خير الجمهور. بل انهُ ضروريٌ لتدبير الانفس بحسن استقامة * ثانيًا الاساقفة. وروسا الاساقفة. لا سلطان لهم للحلّ من شرايع مجمع الطايفة. او الاقليمي. الا باجازة المجمع نفسه. او البابا. لانها شرايع مرسومة بسلطان اعلى. لان المجمع الاقليمي هو جسمٌ سريٌ. لهُ سلطانٌ خصوصي. واعظم من سلطان كل من الاساقفة الخاضعين لشرايعه. اما الشرايع المرسومة من الاسقف في مجمع ابرشيته. او برضاء الاكليروس. فلهُ سلطانٌ اصليٌ لحلها. لان في محلات كذا فسلطان وضع الشرايع كلهُ هو للاسقف. ولكن لا يمكن ان يقوم من الاسقف. والخوارنة. والقانونيين. جسمٌ سريٌ يكون لهُ سلطانٌ اعظم من السلطان الاسقفي * ثالثًا ريس الاساقفة ما لهُ سلطانٌ اصليٌ للحلّ من شرايع اساقفة ابرشيته. اذ ليس هو ريس الاسقف. ولا رعيته. الاّ في وقت افتقاد الابرشية او رفع الدعوة * اعلم ان الروسا. الذين لهم سلطان الحلّ من الشريعة. والنذر. والقسم. يقدرون ان يحلّوا ذاتهم ايضًا. اقلهُ بواسطة. اي انهم يمنحون

لاخرين سلطان الحلّ. لان الروساء ليسوا باقل قدرًا من المرؤوسين . الذين مرتبٌ لهم ممن ياخذون الحلّة . بل ويمكنهم ان يفعلوا ذلك بذاتهم ايضًا . لان هذا لم يُحرَّم في الناموس اصلاً . ولا هو امرٌ مناقضٌ . بان الواحد يستعمل في ذاته سلطانًا اختياريًا . الذى ليس هو تحريمًا ولا تحليلاً ولا يقتضى بذاته تمييز الاشخاص *

* السوال الثانى في هل انهُ يخطى مَن يحلّ من شريعته الخصوصية بدون سبب موجب *

* اجيب موكدًا ذلك مع جمهور المعلمين * اولاً لانهُ ضد الصواب يُعفى من ثقل الشريعة مَن ليس واجبًا ان يُعفى . الذى هو خطية محاباة الوجوه . وضد العدل التوزيعى * ثانيًا ان الريس ملزومٌ من قبل وظيفته ان يعتنى بخير الجمهور الذى هو حفظ الشرايع . وان يستعمل سلطانهُ بفطنة وافراز للبناء لا للهدم . وهذا لا يتم ان حلّ بدون سبب داعٍ . لكنهُ يوزع بظلم مبدرًا كقول القديس برنردوس في التامل الثالث من الكتاب الثالث . فاتحًا لكل سبيلاً لمخالفة الشرايع . وكقول الجمع التريدنتينى ايضًا . في الفصل الثامن عشر من الجلسة العشرينية . ولهذا فالمرؤوسون يظنون بسهولة انهُ جايزٌ لهم . كما للاخرين . وبنموذج هولاء . ينجذب اوليك الى تعدى الشرايع . مع انهُ ليس لهم سببٌ موجبًا . ولعمرى ان من يحلّ بدون سبب . فانهُ يخطى خطاءً مميتًا كقول سواريس وغيره كثيرين . ان كانت المادة ثقيلةً . لانهُ يخطى ضد وظيفته الخصوصية . وضد خير الجمهور . وضد المحبة ايضًا . واضعًا لكثيرين سبب الخطاء . ويخطى عرضيًا . ان

ان كانت المادة خفيفة . اى ان كان الزام الشريعة تحت عرضيٍ . وكذلك المرؤس . الذى يطلب الحلّة بدون سببٍ داعٍ . فانهُ يخطى . اذيقود الريس الى الخطاء . بل من يقبل الحلّة بسهولةٍ . لانهُ يسعى بخطاء الريس *

* اعلم * اولًا انهُ لايلزم سببٌ ثقيلٌ لكى ان الريس يحلّ المرؤس . بل يكفى السبب الصوابي ليحرض الريس لان يصنع رحمةً مع مرؤسهِ بفطنةٍ وافرازٍ منقذًا اياهُ من الزام الشريعة . الذى لايكفّ الّا بذلك . والحلّة حينيذٍ تدعى نعمةً * ثانيًا ان كان السبب موجبًا . حتى ان الريس يلتزم اقلهُ من قبل المحبة لحلّه . فليس لهذا السبب يكون المرؤس ناجيًا من الالزام . ان نكر عليه الحلّة . لانهُ بدون سلطان الريس لايزول الزام الشريعة * ثالثًا ان السبب الموجب الحلّ . لعلى ثلثة انحاء كما فى الناموس القانونى . اى الرحمة . او الضرورة . او فايدة الجمهور . اوفايدة شخصٍ خصوصى . التى تنجه الى خير الجمهور ايضًا . لان الحلّ يجب ان تكون غايتهُ ونهايتهُ خير الجمهور . وبعكس ذلك يكون باطلًا . وغير جايزٍ . كقول سواريس بعد القديس توما . ويكفى ايضًا ان يُعطى لاجل فايدة شخصٍ خصوصى . بشرط الّا يؤل الى ضرر الاخرين . لان الخير العام يقتضى ايضًا . بان المتقدم يعتنى بخير الافراد حسب الامكان . بدون اعاقة للخير العام . ولهذا قال القديس توما ۞ ان الحلة تُعطى باستقامةٍ . اذا الشريعة المفيدة الجمهور . لاتفيد هذا الشخص لاجل خطر الضرر . اوصدّ خيراعظم ۞

* السوال الثالث فى هل ان الحلّة . التى تُعطى بدون علةٍ كافية . هي صحيحةٌ *

اجيب

* اجيب اولاً مع جمهور المعلمين . انها لصحيحة . ولوكانت غير جايزة . متى أعطيت من واضع الشريعة او من خليفته اونايبه . لان الزام الشريعة الوضعية . ودوام الشريعة ذاتها . يتعلق بارادة واضعها المطلقة . وفى مطابقة الناموس التى بهايلزم . فيتعلق اذًا بارادة من يخلفهُ . مع تساوى السلطة . وباولى حجة يتعلق بسلطان الريس . فمتى اذًا لم يرد واضع الشريعة . اوخليفتهُ . اوالريس ان يلزم المرؤس بالشريعة . فلا يلتزم حقًا . ولعمرى ان واضع الشريعة يقدر . بدون سبب كاف . ان يزيل الزام الشريعة نظرًا الى الجميع . بابطاله الشريعة ذاتها . فباولى حجة اذًا يقدر ان يلا شيها احيانًا . بحلّه منها البعض . ولو انها استمرت نظرًا الى الاخرين . ثم ان واضع الشريعة لايقدر ان يرسم شريعةً بدون سبب كاف . اذلايقدر بدون سبب كاف ان يلزم المرؤسين . والحال انهُ يقدر بدون سبب كاف الّا يلزم . لانهُ يكفى ان يريد الّا يلزم . فاذ يقدر واضع الشريعة اذًا . بلا سبب كاف ان يريد الّا يلزم . فيقدر ايضًا بلاسبب كاف ان لايلزم *

* اجيب ثانيًا ان الحلّ بلاسبب كاف المُعطى من الوكيل فهو فاسدٌ . وهذارأى الجميع كقول سواريس . لان الوكيل مالهُ سلطان الحلّ بدون سبب عادل . اذلا يستبين ان الريس قد منحهُ سلطانًا نظير هذا . بما انهُ غيرجايزلهُ . ولا يمكن الظن به انهُ يريد الخطاء . لان الريس اذامنح وكيلهُ سلطانًا لكى يحلّ بدون سبب كاف . فلا يتبرر من الخطاء . كما اذا حلّ هوبدون سبب كاف . ولكن الاختلاف فيمابين الريس ووكيله . هو ان الريس من ذات وظيفته لهُ سلطان الحلّ .

الحلّ . والشريعة تتعلق بارادته . فاما الوكيل مالهُ . الّا ما قد منح لهُ من الريس . ومن ثم فالاسقف لايقدر . بدون سبب كافٍ . ان يحلّ من الصيامات . و القطاعات . كقول كثيرين من المعلمين .

* السوال الرابع فى هل يجوز استعمال الحلّة الصحيحة المعطاه بدون سبب شرعيّ *

* اجيب انهُ لايجوز . وان المرؤس . الذى يستعملها . يخطى بنوع الخطاء نفسه . الذى يصدر عن مخالفة تلك الشريعة عينها . لانهُ ولو لم يكن ملزومًا بقوة الشريعة البشرية لفعل . اوترك ما هو مرسومٌ بها . لان الزامًا مثل هذا قد زال بالحلّة . ولكنهُ يلتزم بقوة الشريعة الطبيعية الامرة بتساوى الاعضاء فى حفظ الشرايع لخير الجمهور . وناهية بالّا احدٌ يعفى ذاتهُ من الالزام العمومى . بدون سببٍ كافٍ والّا يختلف الجزء عن مجموعه بدون سببٍ . كقول القديس اغستينوس فى كتاب اعترافاته ۞ امرقبيحٌ هو . ان كلّ جز لايوافق مجموعه ۞ اى بدون سببٍ صوابي . و هكذا لاتكون الحلّة الفاسدة المضادّة خير الجمهور . لان واضع الشريعة نفسهُ يخطى اذا لم يحفظ شريعتهُ بلا سببٍ صوابي . فاذًا والمرؤس ايضًا . ولهذا متى بطل سبب الحلّة . فيبطل استعمالها الجايز ايضًا . ولكن منْ يستعمل حلّةً مثل هذه . فلايسقط فى التاديبات . والقصاصات المرتبة من الشريعة البشرية . لانه بالحلّة الصحيحة يزول الالزام المرسوم من الشريعة البشرية . ولكنهُ يخطى ضد الشريعة الطبيعية فقط . الامرة بحفظ ما يلتزم به الاخرون . فنوع جسامة خطيته يُقاس من ثقل المادة . وصفة الفعل المرسوم من الشريعة

الشريعة البشرية . الذى به الشريعة الطبيعية تامر بالمساواه . لان الزام الشريعة يعيّن ثقل المادة . ويرسمهُ . بالنوع الذى ترسمهُ به الشريعة البشرية وتعيّنهُ . ولهذا يبان انهُ يخطى خطاءً مميتًا ضد القناعة . من لم يحفظ شريعة الصوم لسبب حِلّة غير كافية . واخرون يقولون . ان هذا يلتزم من قبل العدل الشرعى . او التوزيعى فقط . لان الشريعة الطبيعية لاتلزم حينيذ بشدة *

* اعتراضٌ اول ان المرؤس . الذى يستعمل الحلّة المعطاه لهُ . ولو كانت بدون سبب كافٍ . فانهُ يستعمل حقهُ . فاذًا لايخطى *

* اجيب منكرًا المقدمة لانهُ يلتزم بحفظ الشريعة ايضًا . وذلك لانهُ . ولو لم يلتزم بحفظ ماقد اخلّ منهُ من قبل الشريعة البشرية . ولكنهُ يلتزم به من قبل الشريعة الطبيعية المامرة بالمساواه . وناهية بالآحد يعفى ذاتهُ من الالزام العمومى بدون سبب كافٍ . والحلّة الفاسدة الغير الواجبة ليست كذلك *

* اعتراضٌ ثانى فاذًا لااختلاف فيمابين المحلول بلا سببٍ كافٍ . وفيمابين الغير المحلول *

* اجيب منكرًا ذلك لان الاختلاف فيمابينهما هو . ان من يُحلّ هكذا فيلتزم بقوة الشريعة الطبيعية فقط . ولا يسقط تحت القصاصات والتاديبات المرتبة من الشريعة البشرية . والغير المحلول . فلا يلتزم بقوة الشريعة الطبيعية المامرة بالمساواه فيمابين اعضاء تلك الجماعة فقط . بل وبقوة الشريعة البشرية ايضًا . ولهذا ان لم يحفظ الشريعة . فيسقط تحت القصاصات . والتاديبات المرتبة من

الشريعة

الشريعة . وخطاه يكون اثقل . لانه يخطى ضد الزامين . واما الاخر فيخطى ضد الزام واحد *

* اعلم ولو ان المرؤس شك فى هل ان السبب . الذى لاجله يطلب الحلة هو كاف . ام لا . لكنه لايخطى اذا اعرض ذلك على الريس بنية سليمة . او انه استعمل الحلة اذا منحت له ولكنه يلتزم فقط ان يطرح الشك . ويطابق رايه مع راى الريس . الذى يستبين انه قد حكم بفطنة . بان سبب الحلة كان كافيًا . ما لم يتضح بالخلاف . او يعود اكثر تحقيقًا *

* السوال الخامس فى متى تكون الحلة فاسدة من جهة الطلب *

* اجيب ان الحلة تكون فاسدة اذا كانت بالمخاتلة او بالغش . لان الريس لايقصد الحلة من ثم . ولايحل الا بهذا الشرط المضمر . اعنى . ان كان الامر كذا . ولم ينكتم شى مما لاجله . ربما لم تكن صارت الحلة . اولصارت ولكن تحت الزام وتحديد . لان ما يجهل ليس هو اختياريًا . كقول انوشانسيوس الثالث ۞ ان استبان بان هولاء قد طلبوا باخفايهم الحق . واظهارهم الباطل . فنروم بان مناشيرنا الصريحة تكون عادمة مفعولها . ومع كل ذلك يلتزمون بكمال نذوراتهم ۞ فالحلة تكون بالمخاتلة . متى لم يوضح الحق جليًا . او انه قد كتم ما كان يجب ان يبان صريحًا فى الطلبة . حسب الناموس والعادة . اما التى تنال بزخرفت الكذب . الذى لو اتضح لم اعطيت الحلة فهذه تدعى بالغش . وتارة بالمخاتلة . واثنتاهما تلتبسان فى الشريعة . اذ ليس لهما قوة البتة . ثم ان الحلة تكون فاسدة . اولا

اذا

اذا كتم شئ مختص بالامر المطلوب . ولوكان بدون ذنب . او من الاشياء الواجب ايضاحها من قبل السنة . والناموس . لان الريس لايقصدان يمنح الحلة بدون الشروط . التى تخصها باطنًا . او التى يقتضيها الناموس . والسنة . والعاده . ثم الشريعة . اورسومات تلك الابرشية . لكى يعرف بينًا ماهو الانعام المطلوب . وبدون بيان كل هذه . فالريس لا يريد منح ذاك الانعام . لانه يجهلها ذاتيًا * ثانيًا تكون فاسدة . اذا منحت لاجل غاية كاذبة . لان الريس لايريد ان يحل بلاسبب كاف . ولا يظن به انه يرتضى بالخطاء . فلنفرض انه وجدا سببين . الواحد حقيقى . والاخركاذب . فالحقيقى لايكفى بذاته لحلة عادلة صوابية . وبخلاف ذلك اذا كان السبب المحرك وحده كاذبًا . فالسبب الغايى هو الذى يخص الامر المطلوب ذاتيًا . ولاجله يعطى الانعام هكذا . حتى بدونه لايعطى ابدًا . اوانه قد كان اعطى . ولكن تحت شروط . وتحديدات . اما السبب المحرك . فهو الذى لاجله يحل الريس بسهولة . ولكن هكذا . حتى بدونه نظرًا الى استحقاف الدعوة . والعقل النطقى . لكان حل بذاك النوع نفسه *

* السوال السادس فى هل تكون الحلة صحيحة اذا السبب زال بعد الطلب *

* اجيب اولًا ان الحلة تكون فاسدة . اذا سببها الغايى لم يوجد فى وقت منحها من الريس . او من وكيله . كقول الناموس . لانهما لا يعطيان الحلة الا لاجل السبب الموجود حينيذ . والا لكانا

اثمة. مبدرقين. اذ يحلّان بلا سبب. ومثل ذلك اذا لم يدوم السبب في وقت نوال الحلّة من الاسقف. او من وكيله. لانهُ اذا كان الامر تامًا فتزول الطلبة متى زال سببها الغايي. والحال ان هنا قبلما تحصل الحلّة فالامر لا يزل تامًا. والوكيل لا يمكن انهُ يحل الّا بهذا الشرط المعتاد ان يوضع. او انهُ يتضمن بالحلّة. وهو ان كانت الطلبة صادقةً. ومستندةً على الحق. ولهذا يجب ان السبب الغايي يستمر حقًا وقت اعطاء الحلّة. وفحص حقيقة الطلبة. وتكميلها من الوكيل. والّا لاستعمل سلطان الحلّ بدون سبب وجودي. وهذا غير جايز. مثلًا اذا طُلبت حلّةٌ من المانع لتصحيح ولادة طفلٍ مولودٍ من القرابة. ولكن قبل ان تُعطى. او يمنحها الريس مات الولد. فالحلّة باطلةٌ. ولا يجوز استعمالها *

* اجيب ثانيًا انهُ اذا بعد نوال الحلّة وفحصها ومنحها من الريس زال السبب الغايي قبل استعمالها. مثلًا مات الولد قبل كمال الزيجة. فتختلف الرايات. لان البعض يقولون ان الحلّة صحيحةٌ. ومن المانع ايضًا. لان في جواب الطلبه قد مُنحت الحلّة بهذا الشرط وحده. الذي قد تقدم وضعهُ. ان كانت الطلبه صادقةً. اي حين فُحصت طلبة الحلّة من الوكيل. ولكن سنكيس وغيرهُ كثيرون يعلمون صريحًا. بانهُ حينيذٍ تزول الحلّة. لان الريس لا يريد ان يثبّت الشي مع زوال سببه الشرعيّ. والّا لكان موزعًا اثيمًا. مانحًا سلطان فعل ما هو ضد الشريعة بدون سببٍ موجبٍ. وبهذا يخطى. ومن ثم انهُ في كل حلّة يجب ان يوجد هذا الشرط. ان وجد

السبب فى وقت الاستعمال . وهذا بيان انهُ حقيقيٌ . لان الحلّة ليست من المانع . بل من حفظ الوصية . لانها ليست هى نيّة الريش . ان يعفى منهُ بدون سبب يوجد فى وقت مدافعة هذا الالزام . اذ لايجوز لهُ ان يريد هذا . ولان الشريعة الطبيعية . التى لا يُعفى منها احدٌ . تلزم الجزء بان يساوى ذاتهُ بالكل . اذا زال سبب الاعفاء . واذا كان السبب موجودًا فى بدء الاستعمال . ولكن بعدهُ زال . والحلّ لهُ فعلًا متواصلًا . ويكون مضاعفًا ادبيًا . فيزول الحلّ بزوال سببهِ . مثلًا منُ لاجل مرضهِ المظنون انهُ دايمٌ . قد قبل الحلّة من الصوم بدون تحديدٍ . فان تعافى فيما بعدُ . فيلتزم ثانيًا بالصوم . لان الزام الصوم منسربٌ متضاعفٌ . وكميتهُ تكون بمقدار كمية ايام الاربعينية . ولهذا لا يمكن زوالها . الّا بحلات نظيرها . لانهُ تلزم ادبيًا لكل يومٍ حلّةٌ جديدةٌ . ثم انهُ يُطلب سببٌ كافٍ ليدوم كل تلك الايام . ولا يجوز الظن ان هذه هى نيّة الموزع الامين . ان يعفى من الالزام بدون وجود سببٍ كافٍ فى وقت الالزام . بما أن هذا غير جايزٍ لهُ . ولكن اذا كانت الحلّة من مانع الزيجة . اومن الرباط . والعجز . والامر قد كمل . فلا تزول الحلّة بزوال السبب . كمنُ قد حصل على الحلة فى الرسامات لاجل فقر والديهِ . وبعد قبول الدرجات زال الفقر . فلا تزول الحلّة من العجز لذلك . بل انهُ يمارس الدرجات بواجبٍ . لان المانع الذى قد زال بالحلّة مطلقًا . لايرجع . لان ما قد فُعل شرعًا لا يجب ان يتراجع . ولو عرض فيما بعد حادثٌ . الذى لاجلهِ لايمكن تكميلهُ . كقول الناموس ۞

الفصل

* الفصل السابع *

في تلاشي الشريعة وابطالها

* اعلم ان تلاشي الشريعة. وتنقيصها. وابطالها. يتميزون فيما بينهم. لان تلاشي الشريعة. هي ازالتها بالكلية. وتنقيصها هو تصغيرها. مع انها لاتنزل حاية نظرًا الى جزء. وانحطاط جزء اى حذف جزء منها. اما ابطالها. او سكونها. فهو انكفافًا بسيطًا. يحدث للشريعة من ذاتها. اذ تبطل. وتخلص *

* السوال الاول في هل ان الشريعة يمكن ان تتلاشى بنوع واجب جايز *

* اجيب اولاً ان الريس يقدر بدون سبب كاف ان يلاشي الشريعة المرسومة منهُ او من سالفهِ. او من وكيلهِ * اثبت اول جزء. لان كيان الشريعة الوضعية وحفظها. فيتعلق مطلقًا بارادة واضعها. لان الشريعة هي فعلٌ يستعمل بسلطان. لامر المروسين والزامهم بحفظها. وهذا الاستعمال فهو فعلٌ مطلقٌ متعلقٌ بارادة واضعها * ثانيًا لان من يخلف واضع الشريعة بسلطان مساوٍ. فيقدر على كل ما كان يقدر عليهِ واضع الشريعة نفسهُ * ثالثًا لان حق الريس وارادتهُ يقتضيان حق الوكيل. وارادتهُ *

* اجيب ثانيًا انهُ لا يجوز للوكلا تبطيل وتلاشي شرايع الروسا بدون اراداتهم. كقول الناموس. لان سلطان الوكيل وارادتهُ. لا يقويان على سلطان الريس وارادتهُ. والّا لحصل الوكيل ريسًا لريسهِ *

اجيب

* اجيب ثالثًا ان منْ يلاشى شريعةً . بدون سبب كافٍ . فانهُ يخطى . لانهُ يضر بخير الجمهور . ويحتقر الشريعة . ويضادّ حسن التدبير . ولكن لا يخطيون المروسون . بعدم حفظهم الشريعة الملاشاة على هذا النحو . لان الزامها قد زال نظرًا الى الجميع . اذ قد تلاشت باستقامة * اعلم ان تلاشى الشريعة يتم على ثلثة انحاء * اولًا بترجيعها البسيط * ثانيًا بالمخالفة . او بالعادة الضدّية . المثبّتة من الريس . اما صريحًا . اما مضمرًا . او تكون قد رُسمت شرعيًا * ثالثًا بشريعةٍ اخرى . التى يتضح بها . اما ترجيع الاولى . او رسم ما يضادّها . لان الشريعة الثانية اذا لم يمكنها القيام مع الاولى سويةً . فترجعها حينيذٍ بمقاومتها لها . ولكن الشرايع الخصوصية لا تتلاشى بالشرايع العامة التابعة . ما لم يتضح ذلك بيّنًا بشرحٍ مشتهر مُبطّل صريحًا . لانهُ كما يقولون معلموا القوانين جميعًا . انهُ يُظن بالريس انهُ يجهل الشريعة الخصوصية . اذا لم يورد ذكرها ويلاشيها صريحًا . اذ الارادة لا تمتد الى المجهول ولذلك لا يستبين انهُ يريد تلاشيها بالشريعة العامة . ما لم تتضمن هذه حدًا صريحًا مبطّلًا لتلك بالخصوص . كقول الناموس *

* السوال الثانى فى متى تبطل الشريعة من ذاتها *

* اجيب مع جمهور المعلمين * اولًا اذا فات الزمان الذى رُسمت لاجله * ثانيًا اذا صارت رديةً . ومضرةً بخير الجمهور . لان كل شريعةٍ يجب ان تكون جيدةً جوهريًا . ومفيدةً للجمهور * ثالثًا اذا السبب . او العلة الغايية الذان لاجلهما رُسمت . قد زالا بالتمام نظرًا الى الجميع

الجميع . لان الشريعة لا تلزم . الّا مادام واضعها يريدها ان تلزم .
بل ان الشريعة هي نفس ارادة الريس . الثابتة لاستعمال حقه في
الزام المرؤسين . ومن ثم لا تثبت الشريعة ما لم تدوم الارادة ادبيًا .
والحال ان ارادة الالزام لاتدوم ادبيًا . مع زوال السبب بالتمام .
الذي لاجله قد رسمت الشريعة . لان الارادة تزول بزوال سببها .
او غايتها التي لاجلها نروم . ونريد . لان فعل المراد لا يمكن ان
يكون . او يوجد مع زوال موضوعه الصوري . اي سببه . ولكن
اذا زال سبب الشريعة . او غايتها. نظرًا الى بعض اشخاص خصوصيين
فالشريعة لا تزول حينيذٍ . بل انها تلزم دايمًا اوليك الخصوصيين
ايضًا . كقول سواريس وغيره كثيرين . لان واضع الشريعة يريد
ان الجميع يلتزمون بالشريعة . ما دامها مفيدةً لخير الجمهور .
وحفظها ممكنًا . لان حفظ الشريعة على هذا النحو يزيدها قوةً
وثباتًا . ويفيد خير الجمهور المقتضى مساواة الاعضاء . والّا لحصل
للمرؤسين غالبًا سبب التلاعب بالشرايع . لان كل واحدٍ يتوهم
بسهولةٍ . ان غاية الشريعة قد زالت نظرًا اليه . ومن ثم فيقتضى خير
الجمهور . بان الشريعة تلزم ۞

* الفصل الثامن *

في الشريعة القصاصية والمبطّلة

* اعلم ان الشريعة القصاصية هي التي تعيّن قصاصًا مصرحًا
لمخالفيها . وهي على نوعين . الواحدة قصاصيةٌ صرفةٌ . والاخرى
ممتزجةٌ *

السوال

* السوال الاول فى هل توجد شرايع قصاصية *

* اجيب اولاً مع جمهور المعلمين . بانه لتوجد شرايع قصاصية ممتزجة . التى تلزم تحت الخطاء والقصاص معًا . لان الشرايع القصاصية الممتزجة هى . التى تامر بفعل الشى او تركه . وتضع معًا قصاصًا على المخالفين . ومن ثم تتضمن وصيتين . الواحدة هى فعل الشى او تركه . والاخرى قبول القصاص ان حدث الخلاف . والحال ان كل وصية عادلة تلزم ذمةً . فاذًا الخ * ولعمرى ان وضع الالزام بالنوعين مفيدٌ جدًا لخير الجمهور . وغالبًا هو ضرورىٌ ايضًا . لان الالزام الواحد . لا يكون غالبًا فعّالاً بالكفاية . لنوال الغاية المقصودة بالشريعة دون الاخر . واثناهما معًا يلزمان قسرًا بحفظ الشريعة . ثم ان الشرايع التى يُرسم بها القصاص بكلمات الامر . او النهي صريحًا . فهى شرايع قصاصيةٌ ممتزجةٌ . ما لم واضعها او العادة يبينان انهنّ قصاصيةٌ صرفةٌ . فكما ان الشريعة المامرة بالشى . او الناهية عنه بدون وضع قصاص . تلزم تحت الخطية مطلقًا . فهكذا اذًا تلزم ايضًا بوضعها القصاص . لان القصاص الموضوع بالوصية لا يزيل الزامها . بل بالحرى يزيده ثباتًا *

* اجيب ثانيًا انه لتوجد ايضًا شرايع قصاصيةٌ صرفةٌ . لان الشريعة القصاصية صرفًا فهى . التى تامر انفصاليًا فقط . اى اما ان يصير ما قد رُسم . او فليخضع للقصاص الفلانى . ولهذا فتتضمن وصيةً واحدةً انفصاليةً فقط . اى فعل الشى . او تركه . او الخضوع للقصاص المرسوم . ان هو فُعل ام تُرك . والحال انها لتوجد شرايع نظير هذه .

لان

لان هكذا هنّ شرايع وفرايض بعض رهبنات . كما يشهد القديس توما عن رهبنته . ولماذا لاتوجد شرايع مثل هذه . اذ تفيد غالبًا خلاص المرؤسين . وخيرهم الروحى . لانهم غالبًا يُغصبون بهاخوفًا من القصاص . على فعل ما قد رُسم . مع دفع خطر الخطاء . الذى لولاذلك لحدث *

* اعلم اولًا ان القصاص لعلى نوعين . الواحد يُقال بالحصر . وهو شرٌ . اوضرٌّ مايضادّ الطبيعة . او الارادة . مرتَبٌ انتقامًا عن زلة ما . والاخر يُقال بالفساحة . وهو ثقلٌ . اوضرٌّ مرسومٌ . لا لاجل الزلة . بل لاجل سبب اخر . اى لكى خوفًا منهُ نلتزم بعمل الشى . او تركه . وعن هذا يجب ان يُفهم قول الناموس ۞ لايجب ان يُقاصِر احدٌ بدون زلة . ما لم يكن سببٌ ۞ ثانيًا ان الشريعة القصاصية صرفًا تلزم ذمةً . وتحت القصاص ايضا . ولكن انفصاليًا . اى اما بالفعل المرسوم . اما بالقصاص المقال بالفساحة . لانهُ يلتزم باحد الامرين ولهذا فان المرؤس بتركه الفعل يخطى . ما لم يكن مستعدًا لقبول ذاك القصاص لانهُ دايمًا يكون ضد العقل النطقى . والشريعة الالهية ان لايُطاع الريس المامر بالنوع . والحال الذى به يامر * ثالثًا ان الشريعة الواضعة قصاصًا . تُعرف انها قصاصيةٌ صرفًا . اما من كلمات واضعها الموضح بيّنًا انهُ يروم ان يلزم انفصاليًا فقط . اى اما بالفعل اما بالقصاص . او انها تُعرف من صورة الشريعة نفسها . اذا امرت بشى او نهت عنهُ انفصاليًا . مثلًا . لااحد يخرج البضاعة الفلانية من البلاد . والّا فليفِ خمسين دينارًا . حينيذ يمنح اصطفاء احد

الامرين . اواذا الشريعة لم ترسم بنوع امر او نهي . مثلاً من يصطاد فليف كذا . وكذا . ما لم يكن القصاص ثقيلاً جداً . او رباطًا اوعجزًا . او انهُ يستبين من الظروف . او من المادة . بان الامر ممكنٌ ان يكون ضد ذلك . وتُعرف ايضًا انها قصاصيةٌ صرفًا . من تفسير جمهور المعلمين او من العادة . التي هي ملخّصٌ جيدٌ للشرايع *

* السوال الثاني في كيف . ومتى تلزم الشريعة القصاصية بقبول القصاص . قبل حكم القاضي *

* اعلم انهُ شيءٌ اخر هو القصاص المعيّن من الشريعة . انهُ يصدر بذات الفعل . او بوضع الزلة فقط . وشيءٌ اخر هو القصاص المرتب صدورهُ بحكم القاضي . وحكم القاضي لعلى نوعين . الواحد ايجابي . وبه يوجب القاضي على المذنب قصاصًا ما . والثاني برهاني . وبه يبرهن القاضي . بان فلان قد سقط في الزلة . التي من قبلها يحصل القصاص من ذات الفعل . وقبولهُ واجبٌ . فالقول هنا ليس هو عن القصاص العتيد ان يُحكم برسمه . لان المذنب . كما هو واضحٌ لا يلتزم بوفايه . ما لم يُحكم عليه به من القاضي . وذلك لان الشريعة رسمت . بان هذا القصاص يجب ان يُجدد من القاضي *

* اجيب اولاً مع جمهور المعلمين . ان المذنب قبل حكم القاضي البرهاني . يلتزم بالخضوع للقصاصات المرسومة بذات الفعل . اما كانت تلك القصاصات مفعوليةً . التي لا تحتاج الى فعل شيء . كالرباط والعجز . وعدمية الصوت الفاعلي . والانفعالي وموانع الزيجة . او انها كانت عدميةً . التي تبطّل الفعل المُنهى . وتصير المذنب

عاجزًا

عاجزًا . ولا يمكن تتميمها بدون تتميم الشي . او انها تكون فاعلية . ولكنها معتدلة . كتلاوة بعض صلوات . وصوم . وتقشف . وخسارة دراهم . ونظايرها * يتاكد ذلك اولًا من راى الكنيسة واستعمالها * ثانيًا لان واضع الشريعة يقدر ان يامر بشريعته . ويبيّن قصاصات كذا . كل دفعة يكون هذا النوع من الامر . والالزام ضروريًا ومفيدًا لخير الجمهور . كما انهُ غالبًا يفيد حقًا . لان واضع الشريعة . لهُ سلطانٌ على كلما يفيد خير الجمهور * ثالثًا لان سلطان الشريعة ليس هو اقل الزامًا من حكم القاضى . بما ان الشريعة هى فعلٌ صادرٌ عن سلطان الريس ذاتيًا . اما الحكم فهو عن سلطان موكول من الريس * ثم واضع الشريعة يقدر ان يامر بشريعته ويحدد القصاص . الذى يمكنهُ بواسطة القاضى . الذى يستمد كل سلطانه من الريس . اذا على هذا النحو لم يصر القصاص صعبًا جدًا . وغير ممكن ادبيًا . فان التزم المذنب اذًا بالخضوع للقصاص . وبتكميله لاجل حكم القاضى المبرز . فيلتزم ايضًا بان يخضع . ويكمّل القصاص المرسوم بالشريعة . اذا القصاص الواجب تكميلهُ من المذنب حالًا . وقبل الحكم . لم يكن صعبًا جدًا . وغير ممكن ادبيًا . ثم ان الشريعة البشرية . يجب ان تكون صوابيةً . محتملةً موافقةً لحال الضعف البشرى . والّا لكانت سببًا لمخالفات جمه . ومضرةً اكثر مما هى مفيدةٌ *

* اجيب ثانيًا مع جمهور المعلمين . ان المذنب لايلتزم قبل الحكم البرهانى . ان يخضع للقصاص المرسوم بذات الفعل . الذى لايكمل الا بفعل المذنب . ان كان تكميلهُ ثقيلًا . وصعبًا فى الغاية

كضبط كل الارزاق . وخسران الوظيفة المكتسبة بعدلٍ . ما لم تُزاد كلماتٌ اكثر ايضاحًا . مثلًا . اذا قيل . بدون نصيحةٍ سابقة . وقبل كل برهانٍ . وابراز حكمٍ . فليعدم الوظيفة . الخ * اولًا لان الاستعمال العام هكذا يفسّر هذه الشرايع. اما هذه الكلمات الموضوعة فى هذه الشرايع اى . بذات الفعل . من ذات الناموس . فلها قوةٌ كافيةٌ لان تفسّر بانهُ لقبول القصاص المرسوم . لايلزم حكم ايجابي بل البرهانى وحدهُ يكفى. ويجعل ان القصاص يتسع متراجعًا الى يوم وضع الذنب . حتى ان سلب الارزاق . مثلًا . يمكن تحديدهُ من يوم وضع الذنب * ثانيًا لانهُ اذ قد قيل فى الراس التاسع عن الاراطقه . وكيف ان ارزاقهم تضبط شرعًا . اردف قايلًا ۞ لايصير تكميل هذا الضبط من ريسٍ عالمى . ما لم يبرز من القاضى حكمٌ صوابيٌ مناسبٌ لذنبٍ كذا ۞

* السوال الثالث فى هل ان الجهل يعذر من قبول القصاص *

* اجيب اولًا ان كل جهلٍ يعذر من الذنب . يعذر ايضًا من الجريمة . ومن الالتزام بالقصاص المقول بالحصر . لان القصاص المقول بالحصر قد رُسم لاجل الذنب . ويفترضهُ ضرورةً . فالذى يزيل الذنب . يزيل بواجبٍ جرم القصاص ايضًا * ولهذا اولًا ان منْ لم يحفظ شريعةً ما لاجل جهلٍ معذورٍ . فلا يلتزم ذمةً بالقصاص. ولو ان الشريعة وضعتهُ بذات الفعل . وان حُكم عليهِ من القاضى . لانهُ لم يقدر ان يثبّت جهلهُ المعذور المحقق عندهُ . فيمكنهُ ان يعتفى من القصاص . ان صار ذلك بدون ممانعةٍ وشكٍ مُشتهر *

ثانيًا

ثانيًا ان الجهل الذى يعذر من الذنب. يعذر ايضًا من العجز لاجل الذنب. لانهُ قصاصٌ حقيقيٌ. ويفترضهُ كأنّهُ سببٌ. وبخلاف ذلك من العجز لاجل النقص. لانهُ ليس قصاصًا حقيقًا ولايفترض زلةً. بل فعلاًفقط. الذى لايمنعهُ الجهل *

* اجيب ثانيًا ان الجهل الذى يعذر من الخطاء المميت. ولو انهُ لايعذر من العرضى. فيعذر من قصاص الشريعة الثقيل ايضًا. لان القصاص الثقيل. لايُرسم بالشريعة. الّا لاجل ذنبٍ ثقيلٍ. لان الشريعة البشرية ينبغي ان تكون محتملةً ومناسبةً للحال البشرى. ولايجب ان تتجاوز حدود الاعتدال والانصاف الصوابي. ولكن اذا كان القصاص خفيفًا. واقعًا على خطيةٍ عرضيةٍ. فالجهل. الذى لايعذر من العرضية. فلا يعذر من القصاص ايضًا *

* اجيب ثالثًا ان الجهل. الذى لايعذر من الزلة الثقيلة. فلا يعذر من القصاص. ما لم تُزاد فى الشريعة كلمةٌ ما تعنى غشًا. او معرفةً. وذلك لان مع هذا الجهل يوضع الذنب. الذى لاجلهِ يُرسم القصاص. اما قولى ما لم يُزاد فى الشريعة الخ. لاجل بعض شرايع التى يُزاد فيها ۞ ان احدًا فعل هذًا بمعرفةٍ. او عدم انتباهٍ. ان احدًا تجاسر ۞ او ما هو نظير هذه مقتضيًا المعرفة. لانهُ حينيئذٍ لايسقط فى القصاص. ما لم يصدر الذنب عن معرفةٍ وجهلٍ مصّنعٍ. الذى يساوى المعرفة. لان واضع الشريعة. لكى تعتلى كلمات شريعتهِ. لم يرد مقاصرة مخالفتها. ولو كانت مميتةً. ما لم يكن لها هذا النوع من الثقل. اى ان صدرةٍ عن معرفةٍ كاملةٍ. او بجسارةٍ. لان

هذه

هذه الظروف تزيد الذنب جدًا . ومن ثم فالجهل المصنّع . لايعذر من القصاص الثقيل ابدًا . لانهُ يساوى المعرفة باستقامةٍ . ويتضمن معرفة الخطر المُراد . وا حتقار الشريعة . والجسارة . والتجرى . ويزيد الذنب لاجل عظمة الميل الى الخطية *

* اجيب رابعًا ان جهل القصاص وحدهُ . ولو كان معذورًا . فلا يعفى من القصاص . الذى اقلهُ لا يكون عجزًا * اولًا لان جهل القصاص وحدهُ لا يعفى من الذنب . الذى لاجلهِ يوضع الالزام بالقصاص المرسوم بالشريعة . ولهذا فان الله يقاصر الكفرة بعذابٍ ابدى لاجل الخطايا المميتة . ولو انهم بجهلٍ معذور لم يعرفوا ان كذا عذابًا ينتظرهم . وكذلك البشر يحكمون على اللصوص بعذاب الموت ولو جهلوهُ * ثانيًا لان العذاب لايجب ان يكون اختياريًا كالذنب . لانهُ يكون اعظم اذا كان اضطراريًا *

ولكن هل منُ يصنع فعلًا محرّمًا من الشريعة الالهية . والبشرية . يُعفى من قصاص الشريعة البشرية . ان جهلها وحدها بجهلٍ معذورٍ *

* اجيب اننا اذا تكلمنا بالتدقيق . فانهُ لايُعفى . لان جهلًا مثل هذا لايزيل كل سبب القصاص . الذى هو الذنب . لان الشريعة الالهية على هذا المنوال تُخالف بذنبٍ . والشريعة البشرية لاتقصد مقاصرة مخالفتها الاختيارية فقط . بل والذنب المفعول ضد الشريعة الالهية ايضًا . ومن ثم فمعرفة القصاص ليست ضروريةً للسقوط فى القصاص نفسهِ . ولعمرى ان من يعمد ثانيًا فانهُ يسقط فى العجز

لاجل

لاجل الذنب. ولو جهل يجهل معذور الشريعة الكنايسية المرسومة لهذا. ان عرف الالهية * اما قولي بالتدقيق حذرًا من الرباطات. التي يعفى منها جهل شريعة الكنيسة المعذور. لانها تقتضي عصاوةً على الشريعة الكنايسية. الناجي منها من يجهل بعذرٍ كذا شريعةً * ثانيًا اذا كان القصاص ثقيلًا. فيجب تخفيفهُ. لان الاحتقار يكون اقل. والذنب يستحق اقل عذابًا *

* السوال الرابع في ما هي الشريعة المبْطِلة. وما هي فاعليتها *

* اجيب اولًا ان الشريعة المبْطِلة هي. التي تعلن بان الفعل الفلاني هو باطلٌ. ولعمري ان ما يُفعل ضد شريعةٍ كذا فهو باطلٌ. وفي منبر الذمة ايضًا. لانهُ يوجد في الكنيسة. وفي الجمهور سلطانٌ شرعيٌ لابطال الفعل. اما بتعيين صورةٍ للفعل. الذي نقصهُ يمنع قيمة الافعال والزامها. او يجعل المرؤسين عاجزين عن افعالٍ كذا. لان مثل هذا السلطان هو ضروريٌ للخير العام. ولحسن التدبير. اذ بدونهِ لا يمكن غالبًا دفع الغش. والاخطار. وشرورًا اخر كثيرةً *

* اجيب ثانيًا ان جهل الشريعة المبْطِلة المعذور. لا يمنع تبطيل الفعل المشهور بالخصوص لاجل الخير العام. فهذا راي جمهور المعلمين كقول سواريس لان التبطيل لا يقتضي الزلة. بما انهُ لم يوضع من ثم لاجلها. بل لاجل خير الجمهور. الذي يقتضي فقط ان الشريعة المبْطِلة تحصل على مفعولها في هذا وفي كل امرٍ. فشدة الخوف اذًا لا تمنع ابطال الفعل. والّا لحصل للناس سببٌ ليخترعون خوفًا.

ويتلاعبون

ويتلاعبون بالشرايع . الذى هو امرٌ قبيحٌ جدًا ومضرٌ للجمهور فى الغاية . اذ لا يجوز لاحد ان يفضّل ما يخصهُ . على خير الجمهور *

* اجيب ثالثًا ان الشريعة المُبطِلة الفعل . والناهية عنهُ معًا . تلزم ذمةً بالاحادة عن ذاك الفعل . لان تلك الشريعة تتضمن وصيةً ناهيةً . اما الشريعة المُبطِلة الفعل صرفًا . فلا تلزم بالاحادة عنهُ . لانها لاتتضمن وصية ترك الفعل . الذى تبطّلهُ . ولكمال هذه الشريعة . يكفى تبطيل الفعل . بدون الزام الامتناع عنهُ . ولعمرى ان الشريعة المُبطِلة فعل التنزّل عن الميراث الابوى . الصادر عن الابنة المقتنعة بنقدها حين تزوجت . فلا تلزمها بالّا تتنزّل وتعرف الشريعة انها مُبطِلة صرفًا . متى الفاظها لم تتضمن نهيًا بالكلية . بل تبطيل الفعل فقط . ما لم يستبين الخلاف جليًا . اما من المادة . ام من الغاية . ام من الظروف . ام من الاستعمال . كما يحدث فى الشرايع الكنايسية المُبطِلة . التى احيانًا تريد بان الفعل يكون غير حميدٍ . و وضعهُ ليس جايزًا *

* اجيب رابعًا ان الشريعة المُبطِلة بذات الفعل . تلزم ذمةً فى كل فعلٍ يصدر بذاتهِ من التبطيل . لانها تعدم الفعل الذى تبطّلهُ كل استعمالٍ وفايدةٍ ادبيةٍ . لانهُ لهذا السبب يبطل بذات الفعل . لكى يعدم كل فايدةٍ ادبيةٍ . فاذًا كل استعمالٍ لهُ فهو غير جايز ادبيًا . بل محرمٌ ليس بقوة الشريعة الطبيعية فقط . بل و بقوة الشريعة المُبطِلة ايضًا . والّا فعلٌ مثل هذا لم يكن عادمًا بقوه الشريعة المُبطِلة كل فايدةٍ ادبيةٍ . اذا كان استعمالهُ لم يزل جايزًا نظرًا الى الفوايد الادبية .

فنلتزم

فنلتزم اذا بقوة الشريعة المبطّلة . بكلما نحن ملزومون به من ذات الامر . و بالتالى بواسطة الشريعة الطبيعية . من افتراض عدمية الفعل . مثلاً . من تعدمهُ الشريعة المبطّلة بذات الفعل اكتساب اثمار وظيفته . فبهذا عينه تعدمهُ كل فايدة ادبية . وتجعل كل استعماله غير جايز ادبيًا . ويلتزم ذمةً . ليس بقوة الشريعة الطبيعية المفترضة عدمية الفعل . برد تلك الاثمار فقط . بل وبقوة الشريعة البشرية ايضًا . المبطّلة ذات الفعل *

* اجيب خامسًا ان الشريعة الغير المبطّلة الفعل بذات الفعل . بل تامر بتبطيله فقط . فلا تلزم الافراد الخصوصيين بتبطيل الفعل . قبل حكم القاضى . لان التبطيل هو فعلٌ مختصٌ بالسلطان المشتهر . ومتى لم يصر بالشريعة فيجب ان يصير بواسطة القاضى . الذى لهُ وحدهُ تسلم الشريعة بهذا . ولا تلزم ايضًا بتلك الاشياء التى تصدر ذاتيًا من تبطيل الفعل لان تبطيل الفعل لا يتم قبل ابراز حكم القاضى *

* الفصل التاسع *

فى الانعام و العادة

* السوال الاول فى ما هو الانعام . والى كم نوع يُقسم *

* لجيب ان الانعام . هو سلطانٌ مستقرٌ ثابتٌ ممنوحٌ من الريس لفعل شىء او تركه . اما ضد الشريعة . او خلافها . و بهذا يختلف عن الحلة . التى هى لاجل الفعل . او لسببٍ خصوصىٍ فقط . و ليست ثابتةً بل زايلةً . وليست هى سوى توسيع الشريعة . ويقسم

بالخصوص

بالخصوص اولًا الى حقيقي . وهو الذى يُمنح اكراماً لشخص . ويكون ملازماً له . وينتهى به . والحقيقي هو المتعلق على الشى . ويدوم معهُ . ويزول بزواله . والى انعام ضد الشريعة . وبه يُعطى الاعفاء من اثقال الجمهور . والى انعام عدا الشريعة . وبه يُعطى سلطانٌ لاناس لا يحق لهم شرعًا . ولكن بدون ضرر احد . ولا مضادّ الشريعة كليًا . فالاول مكروهٌ . لانهُ تفسيرٌ حصريٌ . وثقلٌ على الاخرين . ما لم اللهم يُعطى لاجل علة حميدة . اولخير الجمهور . او لرهبنة . والثانى فهو تفسيرٌ واسعٌ . ولا يثقّل على احد *

* السوال الثانى فى مَن يقدران يمنح الانعام *

* اجيب انهُ يقدر على ذلك كل مَن لهُ سلطانٌ ان يرسم الشريعة ويمنحهُ لمن تُرسم الشريعة لاجلهم . اى لمَروسيه . ويقدر ايضًا ان يمنح لغير مَروسيه شيًا مما يخصهُ ويخص اموره . الذى لا يحق لهم شرعًا * اعلم انهُ كقول معلمى القوانين . انهُ فى المواهب العامة . لا يتضمن التخصيص . ما لم يُصرّح جليًا . كقول الناموس ۞ انهُ فى المنح العمومى . لا تحتوى تلك . التى لا يتحقق بان المانح يروم منحها بالخصوص .

* السوال الثالث فى كيف وعلى كم نوع يُخسر الانعام *

* اجيب انهُ يُخسر * اولًا متى استُعمل بالعكس . وبرز حكم القاضى على ذلك . لان مَن يستعمل السلطان الممنوح لهُ بالعكس فانهُ بواجب يخسر الانعام * ثانيًا اذا تُرك مدةً كافيةً لمبطليه . وصار ثقلًا على الاخرين . وان لم يثقّل فلا يبطل بالترك . لان الاخرين لا يمكنهم ان يجددوا الامر ضد المُنعم عليه . اذ لا يخصّهم ذلك * ثالثًا

بالاسترجاع

بالاسترجاع المصرّح. المُعلن جليًا للمُنعم عليه من المانح. او من خليفته. او بشريعة استرجاعية قد رُسمت لهذا. اما الانعامات الممنوحة جزاءً عن خدم. او بواسطة عهد. او مع ثقل ملازم قد كمل. فلا يمكن استرجاعها. بدون علة ثقيلة يقتضيها خير الجمهور مع تعويض الحق المسلوب. ثم ان الانعام لايزول بموت المانح. لانهُ كما قيل فى الناموس ۞ انهُ من اللايق ان الوظيفة المعطاة من الريس. تستمر دايمة ۞ ولكنهُ يزول بذاته مع زوال السبب. الذى لاجله اعطى. اذا كان عن الزام تفصيليّ او منسرب. الذى يزول كما قلنا اذ تكلمنا عن الحلّة. لان الريس لايقصد ان يمنح انعامًا مضادًا للشريعة ويستمر مع زوال سببه اذ لايجوز لهُ ذلك. مثلًا انعام الحلّة من تلاوة الفرض المُعطى لاجل علة ثقيلة. فيزول بزوال هذه *

* اعلم ان اسكندر السابع قد حرم هذه المقولة ۞ ان الرهبان يقدرون ذمةً. ان يستعملوا انعاماتهم المرفوعة صريحًا من المجمع التريدنتينى ۞

* السوال الرابع فى ما هي العادة * اجيب ان العادة تُفهم هنا تكرار افعال خارجة متشابهة مفعولة بحرية. اقلهُ من اغلب الجمهور. فبلفظة فعل. يُفهم الترك ايضًا. وهي على نوعين. اى فعلية. وناموسية. فالعادة الفعلية. هى تكرار الفعل نفسه. ولكن ليس لها قوة الشريعة. لعدم وجود الشروط المطلوبة لذلك. اما العادة الناموسية. فهي تكرارٌ. لهُ قوة الشريعة. او انهُ حقٌ

صادرٌ

صادرٌ من هذا التكرار نفسه . ولهذا نجد فى الناموس ۞ انه حقٌ مرتبٌ بالعادة . ومقبولٌ كشريعة . اذ تنقص الشريعة ۞

* السوال الخامس فى ما هى العادة التى لها قوة الشريعة *

* اجيب اولاً ان العادة الجيدة . المفيدة للخير العام . الممارسة بحرية وبنية من الجمهور . بقصد وضع الالزام . برضاء الريس شخصيًا . ام شرعيًا . فلها قوة الشريعة . وتلزم ذمة * اولاً لان هذا هو راى كل اللاهوتيين ومعلمى القوانين والكنيسة باسرها * ثانيًا من القديس اغسطينوس . حيث قال فى الرسالة التاسعة والثمانين ۞ انه فى الاشياء التى لم ترسم عنها الكتب المقدسة شيًا البتة . فعادة شعب الله . او ترتيبات القدما فيجب ان تقبل كشريعة * ثالثًا لانه يتضح جليًا من الناموس * رابعًا لان كذا عادةً لاتحتاج الى شئ لتكون لها قوة الشريعة * اولاً لانها مادةٌ مناسبةٌ * ثانيًا لان الارادة . والسلطة فى الزام الجمهور واضحتان بالكفاية . والعادة التى لهاقوة الشريعة لعلى نوعين . اى مستحلّة وغير مستحلّة . فالاولى هى التى لاجل مدة كرور الزمان . ودورانه قد حازة قوة الشريعة برضاء الريس شرعيًا . والزمان المديد يقال فى الناموس مدة عشرة سنين متصلة وغير منقطعة بافعال مضادّة من الريس اومن الشعب . اما العادة الغير مستحلّة ولهاقوة الشريعة . فهى التى بدون طولة الزمان . قد حازة قوةً برضاء الريس شخصيًا اقله بصمته . اى انه لم يضادّ ذلك مع علمه به . لان من لم يصدّ ما يمكنه صدّه بسهولة . فيظهر جليًا انه مرتضيًا به *

* اجيب ثانيًا مع جمهور المعلمين . ان العادة لكي تحوز قوة الشريعة يجب ان توجد هذه الشروط * اولاً ان تكون جيدةً . مفيدةً لخير الجمهور . لانهُ هكذا يجب ان تكون الشريعة جوهريًا . ومن ثم فالعادة اذا كانت مضرةً غير مفيدةٍ . او منا قضة للاداب . فهي فاسدةٌ . ولا اعتبار لها * ثانيًا ان تصدر عن الجماعة الكاملة . بافعال اختيارية مشتهرة . لان تكرار الافعال لا يصدر عادةً لها قوة الشريعة . الّا لاجل ارتضا الجماعة . وموافقة الريس . والفعل يُعدّ انهُ صادرٌ عن الجماعة . اذا صدر عن اكثرها . كقول الناموس * ثالثًا ان الافعال التي تصدر منها العادة يجب ان تصير بقصد وضع الالزام . لان العادة لا قوة لها بان تلزم . الّا من ارادة الشعب . وقبول الريس . ولعمري ان العادة الصادرة بسبب العبادة . بدون قصد الزامي . فلا تلزم . كعادة تلاوة سلام الملك ثلاثًا في النهار حين يُقرع الناقوس . ولكن لكي تُفهم العادة انها دخلت بنيّةٍ ملزمة . وتلزم حقًا . فيستبين ذلك * اولاً اذا كان هذا هو راي جمهور المعلمين . لان راي الفقها وذوي الفطنة يصدر تحقيقًا ادبيًا في الاشياء المتعلقة براي البشر واستعمالهم . التي فيما بينها تُعدّ كثرة شهادات المتقدمين بدون استثناء * ثانيًا اذا كانت العادة في شيءٍ ثقيلٍ وحُفظت بنوا صلٍ زمانًا مديدًا من اكثر الجمهور . لانهُ ليس من العادة بان يتفق كثيرون في افعالٍ كذا بدون سببٍ الزامي * ثالثًا اذا الاتقيا . وذوي الفطنة . اشمئزوا . ونظروا شزرًا الى منْ لا يحفظ العادة . او ان الشعب لاجل ذلك شكك * رابعًا اذا الروساء والرعاة وبخوا وقاصروا

بقساوة

بقساوة من لا يحفظ العادة . لان هذا لا يصير الا لتعدى الالزام * رابعًا ان يوجد رضاء الريس شخصيًا . او اقله شرعيًا . لان الشريعة وقوتها . لا يصدران الا عمن له سلطان الاشتراع . وهذا ليس بدون رضايه . فالريس يرتضى شخصيًا . اذ يرتضى من ذاته بدون واسطة . او اذ يمنح اجازةً بان تجرى العادة وتلزم . او انه ثبتها . اما صريحًا . اما بصمته . و يرتضى شرعيًا اذا هو او سلفايه . ارتضوا وقبلوا شريعةً مثبتةً بالعادة *

* السوال السادس فى هل ان العادة تقدر ان تبطّل الشريعة *

* اجيب اولًا مع جمهور المعلمين بانه لا توجد عادةً قطعًا تقدر ان تبطّل الشريعة الطبيعية . لانها ترسم فقط الاشياء . التى فعلها او تركها هو ضرورى جوهريًا لحيوة صالحة حميدة . ولهذا قال غريغوريوس الحادى عشر ۞ ان الخطايا بهذا المقدار تكون عظيمةً . بقدر المدة التى تستمر معتقلةً بها النفس الشقية . فلا يقدر اذا ان يظن ذو العقل الفطن . بان الناموس الطبيعى . الذى مخالفته تجلب خطر الهلاك الابدى . يمكن ان يبطل فى زمان ما باى عادة كانت . التى يمكن ان ندعوها فى هذا المحل بالصدق فسادًا حقيقيًا ۞ ولا يمكن ان تبطّل ايضًا الشريعة الانجيلية . لان الله يريد ان تحفظ بالتمام الى انقضاء الدهر . ولان هاتين الشريعتين قد رسمها من الله . فلا يقدر انسانٌ ان يبطّلهما . لان سلطان الادنى وارادته لا يمكنهما ان يغلبا سلطان الاعلى وارادته *

* اجيب ثانيًا ان العادة اذا كانت صوابيةً . ومستحلة شرعيًا .

فتقدر

فتقدر ان تبطّل الشريعة. هذا راى جمهور المعلمين. يتضح جليًا *
اولاً من الناموس المدنى حيث قيل ۞ ان هذا لمقبولٌ بكل استقامة.
بان الشرايع لا تبطل باذن مشترعها فقط. بل وبالترك برضاء
الجمهور وصمته ۞ وقيل في الناموس القانونى ۞ ولو ان العادة
المديدة ليست هي شهادةً زهيدةً . ولكن لا قدرة لها لان توصّل
للناموس الوضعى ضررًا البتة. ما لم تكن صوابيةً ومستحلةً شرعيًا *
ثانيًا لان عادةً مثل هذه تصيّر الريس ان يرتضى اقلهُ شرعيًا. بان
الشريعة لا تلزم فيما بعد. لان دوام الالزام ووضعهُ يتعلق بارادة
الريس المطلقة. اما قولى صوابيةً ومستحلّةً لانهُ كما يتضح من الناموس.
وراى جمهور المعلمين. انهُ يجب ان يوجدا هذان الامران . ولعمرى
انهُ لكى تكون العادة صوابيةً. فيجب الّا تضادّ الشريعة الطبيعية.
ولا الانجيلية. ولا درجةً واجبةً. ولا الحرية الكنايسية. وان لا تكون
مرذولةً من الناموس القانونى . وان لا تعطى اجازةً. او سببًا
للخطية. او انها على نوع اخر تضر بالجماعة. ولا يوجد فيها شيءٌ غير
لايق. ويجب ان تكون نافعةً. فالشريعة اذا لم تكن على هذا المنوال
فلا تلزم: ليلا تزداد الخطايا. وتقتسر المروسون على حفظ امرٍ صعب*
* ولكى تكون مستحلّةً شرعيًا. فينبغى ان تكون قد دامت
كل الزمان المطلوب للاستحلال. بدون مضادّة الريس. وبما ان
هذا الزمان لم يُحدد من الناموس نظرًا الى الشرايع. فحسب راى
كثيرين. يُطلب ذاك الزمان نفسهُ المعيّن لاستحلال الارزاق
والحقوق. ومن ثم فالشرايع المدنية تُستحلّ بمدة عشرة سنين. واما
الكنايسية

الكنايسية . بما انها حقوق كنايسية . فتستحل بمدة اربعين سنة . بدون مضادة الريس . كقول القديس انطونينوس مع كثيرين . ولا يناقض ذلك طلب زمان ماية سنة . لاستحلال ارزاق الكنيسة الرومانية . بما ان شرايع الاحبار الرومانيين تعم الكنيسة كلها * ويزعم اخرون ايضًا . بان الشرايع الكنايسية تستحل بمدة عشرة سنين ايضًا . لانهم يقولون . بانه يكفي لهذا الاستحلال . الزمان المعروف في الناموس بزمان مديد . الذي هو مدة عشرة سنين . والناموس المدني جايز في الامور الكنايسية . متى لم يكن مرسوم في الناموس القانوني شي اخر عداه . والحال انه لم يرسم في الناموس القانوني بانه يقتضي لتبطيل الشريعة الكنايسية زمان اكثر من عشرة سنين . فاذًا الخ *

* اعتراض اول قيل في الناموس ۞ ان العادة التي تضاد الرسومات القانونية . فلا تعتبر كليًا ۞ وفي موضع اخر قيل ۞ ولو ان الاستعمال . والعادة ليستا شهادة زهيدة . ولكنهما لا تؤذيان ابدًا . لا الحق . ولا الشريعة *

* اجيب ان الكلام هنا هو عن العادة . التي هي ضد العقل النطقي . والترتيب الحسن . اوعن التي يرذلها الريس . ويناقضها لا عن العادة الصوابية . المستحلة شرعيًا *

* اعتراض ثاني ان العادة التي تضاد الشريعة ليست صوابية . لانها تصدر عن افعال ردية . غير جايزة . ولهذا فهي ضد الصواب . ولا يمكنها ان تبطل الشريعة *

اجيب

* اجيب نعم ان العادة . التي تضادّ الشريعة البشرية لا تكون صوابية . حين تبتدى . الى ان تكمل بواسطة الزمان المديد المطلوب للاستحلال . ولاتعفي حينيذٍ من مخالفة الشريعة . ولكن العادة . التي لا تضادّ الشريعة الالهية . ولاتضر بخير الجمهور . ولا تناقض حسن الترتيب . ولا يقاومها الريس . بمدة الزمان المديد فهذه تبان انها صوابية . وكافيةٌ لتبطيل الشريعة البشرية *

* اعتراضٌ ثالث ان صحة استحلال الارزاق . تقتضى ان تكون نيّة المستحلّ سليمةً ومتواصلةً . وبما ان اكثر الشعب يفعل ضد الشريعة بدون رضاء الريس فلا تكون لهُ اذًا نيةٌ سليمة متواصلة اقلهُ في السنين الاولى . فلا يمكنهُ اذًا ان يستحلّ ما هو ضد الشريعة *

* اجيب ان النية السليمة المتواصلة تُطلب لاستحلال الارزاق فهو واضحٌ لكل ذي عقلٍ لا لاستحلال الشرايع . والاختلاف فهو صريحٌ . لان استحلال الارزاق ينقل تملكهم غصبًا عن مالكهم . ويؤل الامر الى منازعاتٍ . ومضراتٍ اخر يجب تجنبها . لأنه ان صح استحلال الارزاق مع النيّة الفاسدة لكان انفتح سبيلٌ للخيانات والنهب والسلب والاضرار العظيمة . التي تقصد بتجنبها شريعة الاستحلال . والحال ان الاستحلال ضد الشريعة لا يصير غصبًا عن المشترع . بل انهُ يرتضى بذلك رضاءً شرعيًا . ويقدران يبطّل العادة المضادة الشريعة *

* اعلم اولاً انهُ حسب راى جمهور المعلمين . ان العادة تُستحلّ ضد الشريعة . ولو ان الريس جهل ذلك . لانهُ يكفي لهذا الامر الرضاءُ الشرعى الموجود في الناموس القانوني . والمدني كما سبق .

اى ان العادة تكون صوابيةً . وتستمر زمانًا ما بدون مقاومة الريس . وذلك لان الريس يرتضى على وجه العموم بان كل عادةٍ مثل هذه . تقدران تبطّل الشريعة . بالنوع الذى به هو . اوسالفهُ قد رسم شريعةً عن هذا . او قد قبلها . او انهُ لم يرذل ما كان مقبولًا بالاستعمال . ولا تطلب الشرايع بان الريس يعرف العادة . ولكن يكفى انها تكون صوابيةً . ومستحّلةً شرعيًا . بل اذا عرف ذلك وارتضى به شخصيًا. اعنى بان الشريعة لاتلزم فيما بعد. فحينيذ لاتلزم. لانهُ كما تعلم اللاهوتيون . ومعلموا القوانين . لكى ان العادةَ تبطّل الشريعة يُطلب فقط بان لا تُحفظ غالبًا فى وقت وجوب حفظها . مع معرفة الريس ذلك بدون مقاومة . لانهُ متى عرف بانْ شريعتهُ لم تُحفظ . وصمت . فيبان انهُ راض بذلك . ليلاّ يتبلبل الجمهور . وتتزايد اسباب الخطايا * ثانيًا لكى ان الشريعة العامة لكل الكنيسة تبطل فى ابرشيةٍ ما . بالترك . او بالعادة المضادّة . فيكفى بالّا تُحفظ من اغلب اشخاص جمهور الابرشية . بدون مقاومة الروسا . فى كل الزمان المطلوب للاستحلال . فالعادة مثلًا قد ابطلت فى بعض ابرشيات الشريعة العامة . كصوم بارامونى القديسين الرسولين توما . وبرتولوماوس . وحفظ عيديهما ايضًا . وعادة اكل اللحم فى السبوت من عيد الميلاد الى عيد الدخول . قد ابطلت فى بعض ابرشيات الشريعة العامة المانعة اكل اللحم فى كل سبوت السنة . لان العادة الخصوصية المُستحّلة شرعيًا . فتبطّل الشريعة خصوصيًا . حيث توجد تلك العادة . وتبطّلها عموميًا اذا كانت عموميةً *

ثالثًا

ثالثًا في حال الشك في هل ان الشريعة بطلت ام لا . فحينيذ تلزم . لان الشريعة المرسومة تلزم الى ان يتضح جليًا بانها قد بطلت . لا نها مالكةٌ دايمًا قوتها الملزمة . وفي الشك لا تخسر تملكها . لانهُ في الشك يجب دايمًا اختيار الجزء الاثبت * رابعًا كما ان كل شريعة يمكن لن تبطل بالعادة . فباولى حجة الشريعة القصاصية يمكن ان تصير بواسطة العادة غير قصاصية . والممتزجة تصير قصاصيةً صرفًا . وتقدر العادة ايضًا ان تبطّل الشريعة . او جزءها فقط . مع ابقاء الجزء الاخر * خامسًا انهُ يجب هنا ان يُفهم . ما عدا العادة . الترك ايضًا . اى عدم الاستعمال . لان العادة المبطّلة الشريعة . تبتدى غالبًا بافعال خطاييّة . اقلهُ من الذين لم يحفظوا الشريعة اولًا . ثم يواظب ذلك من كثيرين بنيّة سليمة . ظانين ان الشريعة قد بطلت . وفي نهاية العشرة السنين . او الاربعين سنة . يزول الزام الشريعة *

* السوال السابع في هل ان العادة القديمة يمكن ان تبطل بالشريعة التابعة المضادّة لها *

* اجيب مثبتًا ذلك من الناموس . لان العادة لا قوة لها الا من سلطان الريس . الذى به نفسه يمكنهُ ان يبطلها . ثم ان العادة السابقة ليس لها قوةٌ اعظم من الشريعة السابقة . التي يمكن ان تبطل بالعادة التابعة المضادّة . ولكن العادة الخصوصية لا تبطل بالشريعة المضادّة . ما لم يُظن باستقامة ان الريس قد عرفها . اقلهُ مضمرًا . واراد ان يبطّلها . كقول الناموس . ولهذا فالعادة

الخصوصية . التى لاقليم . او مملكة لا تبطل بالشريعة العامة لكل الكنيسة . ما لم تذكر بالخصوص فى تلك الشريعة . او تعيّن فى شرح عمومى . ولا تضادّ ذلك العادة . ولو كانت قديمة جدًا. وبخلاف ذلك لظهر بان الريس يجهل هذه العادة الخصوصية . ولذلك لا يريد ان يبطّلها . والناموس يامر بان عادةً كذا لا تبطل على غير نوع . وبالعكس العادات العامة . فيعتبرن بانهن واضحات جليًا لدى الريس . ويُبطّلن منه حين يرسم ما يضادّهن بدون حجة تبطيلية عامة . لانه رسم ضد العادة الواضحة لديه عيانًا *

* الفصل الثالث عشر *

فيما يخص المرسلين

* السوال الاول فى هل ان المرسلين يلتزمون بان يظهروا للمومنين المعمدين منهم ناموس الكنيسة الوضعىّ . ويحرضوهم على حفظه *

* اجيب ماكدًا ذلك لانهم بالمعمودية قد اُخضعوا لسلطة الكنيسة وشرايعها . لان من يختار جمعيةً ما فانه يلتزم بشرايعها . ولهذا فان المرسلين يلتزمون بان يشرحوا للمومنين المتجددين . الالزامات التى وجبت عليهم مذ خضعوا لسلطان الكنيسة . وناموسها الوضعىّ . او وصاياها . التى تقصد بان تلزم بها كل من هو خاضعٌ لسلطانها . ومن ثم فان مجمع الفحص قد حتم . واثبت ذلك انوشانسيوس العاشر سنه ١٦٤٩ * بان المرسلين يلتزمون تحت قصاص الحرم ايضًا . باشهار ناموس الكنيسة الوضعى . وان يحرضوا على

على حفظه . وهذا هو المشكل الذى أعرض على المجمع المقدس .
هل ان مسيحيين بلاد الصين يلتزمون بحفظ الناموس الوضعى .
نظرًا الى الصيامات . والاعتراف والتناول السنوى . وحفظ الاعياد
بالنوع . الذى تلتزم به الهنود فى اسبانيا الجديدة . وفى جزاير
فيلبوس . حسب ترتيب بولس الثالث للهنود الغربيين . والقبليين .
فارتئوا بان الصينيين يلتزمون مطلقًا بناموس الكنيسة الوضعى
عن الاصوام . وان المرسلين ينبهونهم عن هذا . مع مراعات
البلدان . ومقام الاشخاص . فان تنازل قدسه بان يمنح الحلة .
التى قد منحت غير مرة من بولس الثالث السعيد الذكر للهنود .
التى اذا حصلت فليحرص المرسلون بان يوضحوا لهم حلم الام الكنيسة
المقدسة المنتشرة فى كل المسكونه . وبكل حنو ورافة تمنح وتسمح *
وارتاوا ايضًا بان الصينيين يلتزمون بالاعتراف السرى السنوى .
وان المرسلين يلتزمون بان يوضحوا لهم ذلك . وعن التناول
السرى السنوى . والزمان المعين لذلك فهو الفصح . ما لم يحدث
مانع شرعى . او خطر ثقيل . وان يعتنوا بان يحصلوا على مناولة
القربان المقدس فى مدة شهرين ام ثلثة . اما قبل . اما بعد عيد الفصح .
ان امكن صيرورة ذلك بدون خطر . والا فى اى زمن كان فى مدة
تلك السنة . التى يكون ابتدايها وانتهايها الفصح * وحتموا اخيرًا
بان الصينيين المرتدين الى الامانة . يلتزمون بحفظ الاعياد .
وتلتزم المرسلون بان يوضحوا لهم ذلك . ولكنه ممكن اذا قدسه
سمح بتعيين ايام الاعياد . حسب صورة الانعام الممنوح من بولس
الثالث

الثالث للهنود * اعلم ان بولس الثالث قد سمح بان الهنود تمتنع فقط عن الاعمال الخدمية فى ايام الاحاد . والميلاد . وفى عيد الختان . والغطاس. والفصح. والصعود. والعنصرة. وعيد الجسد . وعيد ميلاد العذرا . والبشارة. والدخول للهيكل. وانتقالها الشريف. والرسولين بطرس وبولس . كقول فاريشاليوس فى الفصل الثالث عن انعامات المرسلين . ولكنهُ يقول . انهُ لم يتضح بان انوشانسيوس العاشر قد منح ايضًا هذه الانعامات للصينيين *

* السوال الثانى فى هل ان المرسلين يلتزمون بان يبينوا جليًا الاصوام والاعياد . وغيرها من وصايا الكنيسة . الواجب حفظها حسب طقس حساب الكنيسة الرومانية *

* اجيب انهُ فى تلك البلدان . والاماكن . حيث اقيمت . او تقام كنايس جديدة حسب طقس الكنيسة الرومانية . فتلتزم المرسلون اللاتينيون بحفظ طقس الكنيسة الرومانية نظرًا الى الاصوام . والاعياد . وان يجتهدوا بقدر مكنتهم . بان الكنايس الجديدة تتبع الكنيسة الرومانية ام. ومعلمة ساير الكنايس. ولكن حيث يوجد الحساب القديم المرتب من المجمع النيقاوى. المقبول فى كل مكان حتى الى سنة الف وخمسماية واثنين وثمانين. وفيما بعد بسماح الكرسى الرسولى لم يزل مقبولًا فى بعض اماكن حتى الى هذا اليوم. فلا يلتزموا بان يقتسروا المومنين على حفظ الاصوام. والاعياد حسب الطقس المرتب من غريغوريوس. لان الكرسى الرسولى لم يلزم الشرقيين . ولا بلاد الكرج وانشيره بحفظ الحساب الجديد . بل

تركهم

تركهم متمسكين بالقديم . ومن ثم فان بطريرك الحبشة قد اعرض هذا
المشكل . هل يجب ان يُسمح بان بلاد الحبشة تعيد الفصح فى احد
غير الاحد. الذى تعيد فيه الكنيسة الرومانية. فاجاب مجمع الفحص
المقدس. سنه ١٦٣١ م انهُ لا يجب ان يتجدد شىءٌ عن تعييد الفصح . اذا لم
يحدث شىءٌ يهين الديانة والامانة . بل اذا لم يوجد فى بعض بلدان
لاتينيون عدا قليل مرسلين متمسكين بالحساب الجديد . فهولاء
انفسهم يقدرون ان يستعملوا الحساب القديم جسبما تحدد فى
روميه . عن مرسلين بلاد الكرج . حيث قيل. اما عن الطلبة . فى
هل يجوز للمرسلين استعمال الحساب القديم . وانهم يوافقون بذلك
للكرج . فقد اثبتوا هذا جميعًا . لانهُ لا يوجد لا تينيون غيرهم فى
ايباريا. وهذا نفسهُ فقد مُنح للكبوشيين فى بلاد الارمن سنه ١٦٣٣ .
اعلم انهُ ولو ان الشرقيين لا يلتزمون بقبول الحساب الجديد. ولكن
الروم القاطنون فى بلاد ايطاليا . وما يليها . ولو انهم حفظوا طقس
الكنيسة الشرقية . لكنهم يلتزمون ان يتبعوا هذا الحساب فى
اصوام الكنيسة الجامعة . واعيادها . مثلًا صوم الكبير . والفصح .
والصعود . والعنصرة . والميلاد . والختان . والغطاس . ونظايرها .
المحفوظة فى الكنيسة اللاتنية . والرومية معًا . كما صرّح بذلك
البابا باناديكتوس الرابع عشر* سوالٌ هل ان من عيد الفصح حسب
طقسه وانى الى حيث يوجد الطقس مختلفٌ وباقى من ثم بعض ايام
من الصوم ولم يكن من ثم تعيد الفصح ايلتزم بان يصوم ويعيد مع
سكان ذاك المكان *

اجيب

* اجيب ان فاريشاليوس ينكر ذلك . اذا لم يصدر شك . لان نية الكنيسة هي الزام المومنين بصوم اربعين يومًا قبل الفصح . وان يعيّدوا الفصح مرةً واحدةً في السنة . واستبان بان هولاء قد اكملوا الوصية . ولكن ولو ان هذا لااحد يباحث عنه نظرًا الى الماكثين في المكان كغربا عابرى الطريق . ولم يزالوا متمسكين بطقسهم . ولكن بواجب يُشك شرعًا نظرًا الى المسافرين من بلادهم . حيث يُحفظ الحساب الجديد او بالعكس . مثلاً . الشرقيون وكل اللذين يحفظون الحساب القديم . فمتى كانوا في مدارس روميه . او الرهبان الاتيون الى اديرة رهبنتهم . فحالاً يلتزمون بحفظ الحساب الجديد . ومتى رجعوا الى بلادهم فحالاً يلتزمون بالقديم كعادة بلادهم . فهولاء اذًا يلتزمون بتلك الشريعة . والعادة حيث ياتون . وبحفظ الحساب . ويلتزمون بالصوم . والعيد حيث يصير . ولو انهم فعلوا ذلك قبلاً . كما انهم يُعذرون من الصوم . والعيد . اذا اتوا الى حيث يكونا قد كملا . ولو لم يكونوا وفوهما نظرًا الى الحساب الاخر *

* يُسال ثانيًا هل ان جميع المومنين يُعذرون من حفظ الصوم والعيد . ان اتوا الى حيث يكونا قد كملا . مع انهم حسب طقس كنيستهم لم يكونوا اكملوا الصوم . ولا عيدوا الفصح *

* اجيب ان فاريشاليوس يعذرهم من الصوم . ومن الفصح . ان اتوا الى حيث يكونا قد كملا . ويلزمهم بالاعتراف . والتناول لان وصية الاعتراف والتناول لا تتعلق بالمكان . كوصية الصوم . والفصح . ولكن هذا لا يسهل اثباته عمومًا * اولاً لانه لا يُنكر بانه لاعذر لمن

تلاعبًا

تلاعبًا بالشرايع يذهبون الى مكان اخر هربًا من الصوم والعيد. ولا
للذين يوجدون حيث يوجد كثيرون يصومون ويعيدون حسب
طقسهم. مثلاً اذا ذهب واحدٌ من حيث يُحفظ الحساب الغريغورياني
الى حيث يُحفظ الحساب الذهبي . فيلتزم بان يصوم ويعيد ثانيًا مع
الامتناع عن الافعال الخدمية فى الاعياد الواقعة حسب الحساب
الغريغورياني. ولكن اللذين يتكلم عنهم قاريشاليوس ان كانوا كهنةً
ويلتزمون بالفرض والقداس بموجب الحساب المستعمل منهم الى
ذاك اليوم. لماذا لايلتزمون باتباع الصوم وتعييد الفصح ان امكنهم
ذلك بسهولة . ثم يقول ان وصية الصوم والعيد تتعلق بالمكان .
لكنهُ يستقر بانها لاتتعلق هكذا حتى ان من قد عيد يلتزم بان
يصوم ويعيد ثانيًا حيث لم يزل الصوم موجودًا والفصح لم يُعيد .
فهل هذه الوصية هى ملتصقةٌ بالمكان الموجودون فيه حتى انها
لاتتعلق البتة فى حيث يجب ان يُصام ويُعيد ولاتلزم المومنين
اللذين اكملوها . بل تتعلق فى حيث يوجد الصوم والعيد لم
يُعيد التى يجب حفظها من الغربا ايضًا . ثم ان الروم الموجودون فى
ايطاليا لا يلتزمون بصيام السبت. وحفظ غيرصيا مات اخر مختصة
بالكنيسة اللاتينية . وكذلك اللاتينيون الموجودون فى الشرق.
لان كلاً يلتزم بحفظ وصايا كنيسته * فمن يذهب اذًا الى حيث يكون
الفصح قدتعيد فلا يلتزم لاجل الشريعة الخصوصية او العامة المحفوظ
بها الصوم فى كنيسته. او التى بها تعيّن الكنيسة على كل المومنين
صوم اربعين يومًا. او التى ترسم عليه حفظ طقسه بل يلتزم بدون

ضرر ثقيل بتتميم الصوم الاربعيني. وبتعييد الفصح حسب امكانه *

* يُسال ثالثاً هل ان الشرايع الجديدة . والرسومات التي تُرسم من الكنيسة . او من الاحبار الرومانيين لاجل الكنيسة كلها . يلتزم بها الروم . وباقي الشرقيين . ولو لم يسمّوا صريحًا *

* اجيب ان فاريشاليوس ينكر ذلك . ويوجبهُ كرللوس بربنوس قايلاً . ان شرايع الحبر الروماني الجديدة . ورسوماته المتجهة نحو كل الكنيسة. فانها تخص الشرقيين ايضًا. اي الشرايع التي لا يذكر فيها لا الكنيسة الشرقية . ولا الغربية . بل الحبر الاعظم على وجه العموم . لاجل الرعاية وصدّ الاضرار ودفع الاخطار الممكن حدوثها لاغنامه المسلمة لهُ . فيامر مقاصرًا . ويحرم وينهى مانعًا * ولو انَ هاذين الراين يضادّان بعضهما بعضًا فبسهولة يتفقان. ان فُهم وقُبل المعنى المفسر من المصنفين. لان فاريشاليوس يتكلم عن رسومات الكنيسة. التي تخص الطقوس . حيث الكنيسة اللاتينية تختلف بها عن الكنيسة الشرقية. ومن الواضح الصريح ان هذه الرسومات لا تخص الشرقيين. لان المجمع اللاتراني في عهد انوشانسيوس الثالث. والرابع وغيرهم من الاحبار الرومانيين . اللذين رسموا بعض اشياء عن الشرقيين . واوضحوا بان تحفظ دايمًا طقوس ورتب وعادات الروم . التي لا تضادّ الايمان الكثوليكي . ولا تجلب خطر الانفس . ولا تدنس طهارة الكنيسة . كما في الرسومات السابق ذكرها. فالمراسيم المتجهة الى الطقوس . فتخص الكنيسة اللاتينية. كما يبان من المادة نفسها بانها تخص اللاتينيين فقط . حسب الاشهار العام . الذي يثبت

طقوس

طقوس . ورتب الشرقيين . وبايدها . ولعمرى ان مثل هذه المراسيم . ما لم تتجه بالخصوص الى الشرقيين . فلايجب ان تُنسب اليهم . لانهُ امرٌ ثقيلٌ كقول فاريشاليوس . بان تُقتسر الشرقيون الراجعون الى طاعة الكرسى الرسولى على حفظ كل مراسيم الاحبار الرومانيين الجديدة . وان يغيروا طقوسهم . وعاداتهم . التى لاتجلب خطرًا للانفس . ولا تضادّ الطهارة الكنايسية * واما الاب برينوس فيبان انهُ يتكلم عن المراسيم المبرزة لرفع المخالفات . والعادات المنحرفة . الممكن ان تخص الكنيستين . اى المراسيم التى تعيّن القصاصات لصدّ هذه . و منعها . لانها تدنس الطهارة الكنايسية . وتصدر خطرًا للانفس . او التى بها تكمل وصايا الكنيستين . وهذا يبان انهُ حقٌ مطابقٌ بالكلية لمنشور المجمع المقدس . لانهُ اذا الاحبار الرومانيون . لاجل رعاية الاغنام المسلمة لهم من الرب . اوضحوا انهم يريدون ان يرفعوا من الكنيسة كلها العادات المنحرفة . وان يصدّوا مايئول الى ضرر الانفس . وبالتاديبات الكنايسية يرومون ان يقودوا الاغنام المامونة لهم الى طريق الخلاص الابدى . فبالصواب نحكم بانهم يريدون الزام الجميع . اذ يوجّهون اوامرهم الى كل الكنيسة بدون استثناء احد . ومن ثم فان مجمع الفحص قد اوضح فى منشوره . سنة ١٧٣١ . ان الشرقيين فى ثلاثة احوال يلتزمون بمراسيم الاحبار الرومانيين * اولًا متى حددوا شيئًا عن اعتقاد الامانة * ثانيًا اذا الحبر الاعظم عيّنهم صريحًا . كما فى منشور العشى السرى عن المشاقين * ثالثًا اذا عنى عنهم مضمرًا . كما فى

رفع دعوتهم الى المجمع العتيد. او دفعهم الاسلحة للغير المومنين. ونظايرها. وفي سنة ١٧٣٤ . قداعرض الاب ميخايل البرتينوس الايسوعي مشكلاً على المجمع المقدس. في هل ان الروم الكتوليكيون قاطنوا الجزر. يلتزمون حقًا بالتاديبات المحفوظة للكرسي الرسولي. وبالخصوص في منشور العشي السري. فاجاب موجبًا ذلك نظرًا الى مايخص منشور العشي السري. وكذلك يجب ان يُقال عن باقي الاشيا المساويتهٌ بالعموم. ويمكن ان يُعذروا على نوعٍ ما. مثلاً لاجل الجهل. ولعمري ان كل اوامر المجامع التي صارة في الغرب. فانها تخص الشرقيين ايضًا نظرًا الى ما حددتهُ عن اعتقادات الامانة. او تجذب مايضادّ العادات الصالحة. وينافي الطهارة الكنايسية. وايضًا المراسيم مع القصاصات المتضمنة فيها. حيث بيوس الخامس وانوشانسيوس العاشر. واسكندر السابع. وانوشانسيوس الحادي عشر. واسكندر الثامن. واكليمنضوس الحادي عشر. وغيرهم من الاحبار الرومانيين. اللذين حرموا مقولاتٍ اراتيكية. مضلة. كاذبة. مشككة. وذات جسارةٍ. الخ. ومراسيم باناديكتوس الرابع عشر. التي بها ينهى معلىّ الاعتراف بالايسألوا المعترفين عن اسم شريكهم. وبعدم سلطان الحّل للشركاء في الخطايا ضد الوصية السادسة والقصاصات المنزلة بمعلميّ الاعتراف المحرّضين المعترف على الاشياء القبيحة. راجع المنشور* ولوان الرعاية* الممدوح في الغاية. حيث يصرّح جليًا بان الروم يلتزمون بكل المناشير المبرزة ضد المحرّضين سيما في الاعتراف. وهي ذات قوةٍ في جميع الطوايف. وتعم

اللاتينيين

اللاتينيين. والروم معًا * اعلم ان الشرايع المتجددة من الكنيسة. او من الاحبار الرومانيين بهذا الشرط . وهو انها لاتلزم الافى المكان. الذى اذيعت فيه. مثلًا منشور المجمع التريدنتينى. الذى به يلاشى الزيجة الخفية . فتبتدى فاعليتهُ فى كل خورنية بعد ثلاثين يومًا منذ نُودى به فى تلك الخورنية نفسها . ولا لهُ قوةٌ ان لم يُنادا به قبلًا. لان الشريعة لاتلزم الا حسب نيّة الريس بان يلزم مَروسه اعلم ثانيًا ان مناشير مجمع انتشار الايمان كل مرة تتثبت من ريسه . وتتسجل من ياسجيه. فلها قوة المراسيم الرسولية. حسب منشور اربانوس الثامن . وهذا المنشور فقد اثبتهُ انوشانسيوس العاشر. بسبب مكاتيب الاب انطونيوس الفرنشسكانى . سنة ١٩٥٢ . حيث يُقال ۞ بانهُ كان فى جزاير فيلبوس بعض مرسلين يقولون . بان منشور هذا المجمع ليس هو الآراى امينٌ وايضاحٌ بسيطٌ فقط. ومن ثم فيجوز محامات نقيضه. ولكن هذه المناشير فلها السلطان الممنوح لهذا المجمع من غريغوريوس الخامس عشر. فى المنشور الذى بدؤهُ الغير المفحوص . حيث قال ۞ لكى ان كردينالية هذا المجمع يعرفوا. ويزكنوا كل الامور. التى تخص انتشار الايمان فى كل المسكونة. والاشياء العظيمة التى يدبرونها . ويعرضونها علينا . وغيرها فليحكموا عليها بذاتهم . ويتصرفوا فيها بفطنتهم. وليسهروا على كل الرسالات لاجل كرازة الانجيل واذاعته وانتشار التعليم الكتوليكى. وليقيموا روساء ضرورين . ويغيروهم . فنحن نسبق ونمنحهم كلما هو ضرورىٌ . ولازمٌ لكل شىء بمفرده. ولو كان امرًا يحتاج الى ذكر خصوصى مصرّح جليًا. وان

وان يفعلوا . ويدبروا . ويباشروا . ويمارسوا . ويكمّلوا بسلطان رسولىّ مطلق كلىّ الملوّ والاتساع . وبالمنشور الحاضر نهبهم ونمنحهم هذا جميعهُ ✿ فالمناشير اذًا الصايرة من هذا المجمع لها من سلطان الحبر الاعظم قوة المراسيم الرسولية . ولكى تحوز قوة الالزام يكفى كقول فاريشاليوس فى البحث المايتين واربعة وعشرين . بان تعطى نسخة مسجّلة للطالبين . وان ينبّه بها ريس المرسلين على مرسليه *

* اعلم ثالثًا ان المرسلين او الاساقفة اذا راوا انهُ غير مفيد اشهار الشريعة الجديدة الكنايسية . او انهم يفتكرون بفطنة . ان اذاعة المناشير فى ذلك الاقليم يمكن ان تكون مانعًا لارتداد الغير المومنين . وتصيّر المومنين ان ينحرفوا عن الامانة . فيمكنهم ان يمنعوا اذاعة الشريعة الجديدة . او المنشور كما تحدد فى مجمع ما من لاهوتيين ماهرين . كقول فاريشاليوس . فى الفصل الثالث عن الشرايع . لانهم بالصواب يرتاوون . بان الحبر الرومانى وكردينالية المجمع المقدس . اللذين يرومون زيادة خير المومنين . وفايدتهم العمومية . لا يريدون اذاعتهنّ فى هذا الاقليم . حيث لا يصدرن خيرًا البتة . بل بالعكس ضررًا عظيمًا . ولكنهم يلتزمون بان يشاوروا بذلك الكرسى الرسولى . او المجمع المقدس . موضحين لهُ الظروف جليًا . لكى يستبين لهم من التدابير التى ترسل لهم . ما الذى يجب عليهم فعلهُ . وكيف ينبغى لهم ان يتصرّفوا *

* اعلم رابعًا انهُ فى حلّ بعض صعوبات فى المجادلة . او ايضاح مناشير الحبر الاعظم . او المجمع المقدس . فلئلّا تحدث مشاجرات . ومحاورات

ومحاوراتٌ غير لايقة في الاشياء الواجب تعليمها للمومنين . ولئلا يصدر لهم من ذلك شكٌ وتهاون الامانة . والكرسي الرسولي عند الغير المومنين . فيلتزمون بالالتجاء للكرسي الرسولي . والى مجمع انتشار الايمان . وان يعملوا بحسب الجواب . والتفسير الذي يايتهم . كما حتم هذا المجمع نفسهُ . واثبت ذلك انوشانسيوس العاشر *

* السوال الرابع في هل ان البطاركة . والاساقفة الشرقيين يقدرون ان يحلوا رعاياهم من شرايع الحبر الروماني . ومن الاشياء التي تخص عادة الكنيسة الشرقية بالعموم *

* اجيب انهم لا يقدرون على ذلك بسلطانهم الخصوصي . ولكنهم يقدرون باجازة الحبر الروماني . فجزأ هذا الجواب يستبينا من البراهين . التي يوردها هذا المصنف . في الفصل السادس عن الشرايع . لان اساقفة الكنيسة الشرقية . واعظم بطاركتها . كالاسكندري . والانطاكي . والاورشليمي . والقسطنطيني . فهم مُخضعين للحبر الروماني . وشرايعهِ . وعاداته المحتوية على تهذيب الكنيسة الشرقية باسرها . لان الادنى لا يقدر ان يعفي ذاتهُ . او المُخضعين لهُ من الشريعة المرسومة من الريس الاعلى . الذي هو نفسهُ خاضعٌ لهُ . ولعمري ان استفانوس بطريرك الارمن . في سنة ١٧٨٩ * حلّ بعض اشراف في الزيجة من الدرجة الثالثة . فغريغوريوس خليفتهُ نصح المتزوجين بان زيجتهم على هذا النوع هي فاسدةٌ . ولكن اذ طلبوا حلّةً من بونيفاشيوس الثامن . فهكذا كتب . ان البابا الروماني وحدهُ يقدر ان يحل من ساير الشرايع . لانهُ مُعفى من

الشرايع

الشرايع . ثم اردف قايلاً . اما استفانوس المذكور . لم يقدر ان يحلّ
من هذا . لانهُ لم يكن محلّلاً . بل مطغيًا . ولعمرى ان باناديكتوس
الرابع عشر فى منشوره المبدّ . المرسلة من السما . حيث انهُ رد
التغيير . واوضحهُ انهُ باطلٌ بالكليه . المفعول من افتيميوس ريس
اساقفة صور وصيدا . المفعول بسلطانه الخصوصى بدون مشاورة الحبر
الرومانى . نحو بعض عادات الكنيسة الرومية . وكذلك ايضًا
التجديدات . والحلّ من بعض قطاعات وتضيقات التى تشين قدمية
تهذيب الكنيسة الرومية . المفعولة من كيرللس البطريرك الانطاكى .
بدون سلطان الكرسى الرسولى . وابان انهُ لا يجوز لاحدٍ نظرًا الى
طقوس وعادات الكنيسة الرومية باى نوع وحال كان . او درجة .
ولو كان بطريركًا او اسقفًا ان يجدد . او يدخل شيًا ما . بل يجب ان
يُحفظ بالتمام . والكمال . راجع الحواشى فى المقالة عن الصوم . وفى
الفصل الثالث عن موانع الزيجات . قد كملت المقالة الثالثة فى
الشرايع وتتلوها المقالة الرابعة فى الخطايا *

المقالة

* المقالة الرابعه فى الخطايا *

وفيها سبعة فصول

* الفصلُ الاول *

فى ما هية الخطية وتقسيمها وتمييزها وثقلها وفيه تسعة سوالات *

السوال الاول فى ما هى الخطية بالخصوص *

* اجيب ان الخطية هى مخالفة الشريعة الالهية مطلقًا. او هى فعلٌ يُصنع. او يُترك ضد شريعة الله. فاولًا انها مخالفة الشريعة الالهية. يتضح جليًا من قول القديس امبروسيوس. فى كتابهِ عن الفردوس حيث قال ۞ ما هي الخطية. الّا تعدى الشريعة الالهية. ومخالفة الوصايا السماوية ۞ والقديس اغستينوس فى كتابهِ ضد فوستوس قال ۞ ان الخطية هى فعلٌ. او قولٌ. او شهوةٌ شىء ما ضد شريعة الله الازلية ۞ فضمن هذه الالفاظ. اى. الفعل. والقول. والشهوة. يُفهم الترك ايضًا. لان لفظة فعل فى الاداب تفسر الترك ايضًا. لان الترك فى الاداب يُعتبر كالفعل نفسهِ. لان مَن

ترك ما هو ملزومٌ بفعله. فيُقال ادبيًا انهُ فعل ضد ما هو ملزومٌ بفعلهِ. بل ان وُجد الترك المحض. فهو فعلٌ ادبيٌ مضمرٌ. بما انهُ سعى الارادة بالقوة ادبيًا. لانهُ اذا وجد كلما يقتضيهِ المُراد والفعل. والارادة تمتنع عن كل فعلٍ. فحينيئذٍ لا تريد مطلقًا. ولا تفعل مطلقًا. وحسب اعتبار ذوى الفطنة تُعدّ نظرًا الى المواخذة. كانها لم تشاء وضعيًا. ولم ترد الفعل وضعيًا. وحينيئذٍ تستعمل حريتها بالقوه ومضمرًا. اذ لم ترد ان تفعل بالقوةِ ومضمرًا. والسبب هو. لان مخالفة الشريعة هي اغاظة الله فقط. وبهذا تكون خطيةً. ولان الشريعة الالهية الطبيعية الوضعية. تامر بحفظ كل وصيةٍ بشريةٍ شريعةٍ. اذ كل سلطةٍ هي من الله. فمَن لا يحفظها فانهُ يخالف الشريعة الالهية. وبهذا يخطى *

* ثانيًا انها مخالفةٌ مطلقةٌ اما في ذاتها. اما اقلهُ في العّلة. او في الخطر هكذا. حتى انها لا تصدر عن ضرورةٍ باطنةٍ سابقةٍ. بل ان تجنبها ممكنٌ. وذلك لان الكنيسة قد حرمت مقولة ينسانيوس هذه كارطقةٍ ۞ ان الاستحقاق وعدمهُ في حال الطبيعة الساقطة. لا يطلب في الانسان الحرية من الاضطرار. بل الحرية من الاغتصاب فقط ۞ وذلك لان لا احد يستحق المذمة. والقصاص لاجل انهُ فعل. او ترك ما ليس هو في حريتهِ. بل انهُ مضطرٌ الى فعلهِ كقول القديس اغستينوس في كتابهِ عن النفسين. وهو بيّنٌ بذاتهِ. لانهُ يلزمنا ان نحيد عن الخطية. والحال انهُ لا احد يلتزم بالمستحيل. كقول الناموس. ولهذا قال القديس اغستينوس

في

في كتابة المذكور ۞ انهُ لجنونٌ فظيعٌ . وحماقةٌ قبيحةٌ اعتداد المرّ خاطيًا . اذا لم يفعل ما ليس هو في مكنته *

* ولكن ربما تقول . انهُ يمكن ان توجد خطيةٌ فلسفيةٌ صرفًا . اي انها تضادّ الصواب فقط . لا الشريعة الالهية . ومن ثم لاتكون اهانةً لله *

* اجيب ان هذا تناقضٌ . وذلك لان منْ يخطى ضد الصواب . فيخطى معًا بدون تمييزٍ ضد شريعة الله . وهكذا يغيظهُ تعالى لان انذار العقل النطقي هو رسمْ الشريعة الالهية الازلية الناهية ضرورةً عن كلما يهين الطبيعة الناطقة . والامرة بكلما هو ضروريٌ لعيشةٍ لايقةٍ واجبةٍ بالطبيعة الناطقة . ولا يُعذر احدٌ ان جهل اقلهُ يجهل معذورٍ كل ما يهين الطبيعة الناطقة . لانها ناطقة . وانهُ محرّمٌ من مبدعها . وباريها . لان كل دفعةٍ ينذر العقل المستقيم بان ذاك الامر يهين الطبيعة الناطقة . فينذر معا اقلهُ مضمرًا . بانهُ يغيظ الجوهر الالهي . مبدع ومدبر الطبيعة الناطقة . ولهُ ان يسوسها حسبما يليق بحكمتهِ . وقداستهِ . ولهذا فقد حرم اسكندر السابع هذه المقولة كمضلةٍ ۞ ان الخطية الفلسفية . او الادبية . فهي فعلٌ بشريٌ يهين الطبيعة الناطقة . والعقل المستقيم . اما اللاهوتية المميتة . فهي مخالفةٌ محضة للشريعة الالهية . فالفلسفية مهما كانت عظيمةً فيمن يجهل الله . او انهُ لا يفتكر فيهِ حالاً . فهي خطيةٌ عظيمةٌ حقًا . ولكنها ليست اهانةً لله . ولا هي خطيةٌ مميتةٌ تعدم محبتهِ تعالى . وتستحق العذاب الابدي ۞

* السوال الثانى فى ما هى الاشياء التى تعذر من الخطية *

* اجيب انهُ بما ان الخطية هي مطلقةً. اختيارية اما فى ذاتها. اما فى اخر. فيعذر منها بالعموم. كل ما يعدم الاختيار والحرية. كالجهل المعذور. لانه يعدم الاختيار. اوالعجز الطبيعى. لانه يعدم الحرية. اوخوفٌ. والمٌ سابقٌ معدمًا المخيلة. وحينيذ يعدمان اثناهما. ومن ثم ان كلما يزيد. اوينقص الحرية. والاختيار. فانهُ يزيد الخطية وينقصها *

* السوال الثالث فى هل ان الخوف يعذر من الخطية *

* اجيب اولاً ان الخوف الزهيد لا يعفى من الخطاء. لانهُ لا يعدم الاختيار. ولا الحرية. ولا يعفى من حفظ الشريعة. لانه باطلٌ. وكل شريعة تلزم مع صعوبةٍ ما. ولهذا قيل فى الناموس ۞ ان عذر الخوف الباطل ليس هو صادقًا ۞

* اجيب ثانيًا ان الخوف الشديد لا يعذر ابدًا الانسان المالك حريتهُ من الاشياء الردية باطنًا. او المحرمة من الشريعة الطبيعية. وهذا واضحٌ بذاته. لانها لاتزال رديةً ومحرمةً مع اىّ خطرٍ كان. لان هذا الخوف لا يعدم الاختيار. ولا الحرية بالكلية. اذ لا توجد خطيةٌ. ولو كانت عرضيةً. يمكن ان تصير جايزةً. لاجل تجنب اىّ ضررٍ كان. لان كل خطيةٍ. ولو كانت عرضيةً. فبما انها اهانةٌ لله للجوهر الاعظم. ذى الكمال الغير المحدود. فهى شرٌ اثقل من كل شرٍ ليس هو خطيةً. وبالتالى ان كل خطيةٍ. لانها خطيةٌ. فهى باطنًا. وجوهريًا غير جايزةٍ. فلا يمكن اذًا ان تصير جايزةً لاجل نوال فايدةٍ. او

تجنب

تجنب ضرر قصاصيّ . لان طبيعة الاشياء وجوهرها لا يمكن ان يُبدل . ولهذا لا يجوز الكذب لاجل حفظ الحيوة الخصوصية *

* ولكن الخوف الشديد يخفف الزلة . كقول الناموس ۞ ولو ان الخوف خفف الزلة . ولكنهُ لايزيلها بالكلية ۞ لانهُ يخفف ولكن لا يعدم الاختيار . ولكنهُ لا يخففها بحال انهُ يحيلها من مميتة الى عرضية في مادة ثقيلة . كما يتضح فيمن يضحّي للاصنام خوفاً من الموت . لانهُ يترك الاختيار حرًّا بالكفاية . لان الفعل مع ذلك فانهُ يصدر عن الارادة . مع معرفة كاملة . ويصير باختيار دون اضطرار طبيعي هكذا . حتى يمكنهُ بالّا يصير *

* اجيب ثالثًا ان الخوف الصوابيّ من ضرر عظيم يعذُر من الخطاء في الاشياء . التي هي ضد الشريعة الغير الملزمة مع ضرر عظيم . لانهُ يعفى من حفظ شريعة كذا . لانهُ من العادة ان الشريعة البشرية لا تلزم مع ضرر عظيم . ما لم يقتضى ذلك اما المحبة اما خير الجمهور اورفع الشك او احتقار الديانة او السلطان الشرعي *

* السوال الرابع في كيف تُقسم الخطية *

* اجيب انها تُقسم بالخصوص * اولًا الى اصلية . وهي التي منذ البدء اكتسبناها من ادم . والى شخصية . وهي التي تصدر من ارادة الخاطي الخصوصية الطبيعية * ثانيًا الى مميتة . وعرضية * ثالثًا الى خطية الفعل . والى خطية الاهمال * رابعًا الى حالية . وملكية * خامسًا الى خطايا ضد الله . وضد القريب . وضد الخاطي نفسه . اي نظرًا الى الفضايل التي يخطى ضدها . لانهُ توجد فضايل

تتخذ الله ذاتهُ موضوعها الخصوصي. كالايمان والرجاء والمحبة . ولهذا فان الخطايا التي تضادّها . فتضادّهُ تعالى بالخصوص . وغير فضايل يكون موضوعها القريب كالعدل والرحمة ومحبة القريب . ومن ثم فالخطايا التي تضادّها فتكون ضد القريب . وغير فضايل تعطف الانسان نحو ذاته . كالشجاعة والقناعة الخ * ولذلك فالخطايا التي تضادّها . فهي تضادّ الخاطي ذاتهُ بالخصوص . ولو ان الخطايا باسرها هي ضد الله المُهان بها . وضد الخاطي نفسه المضرور بها * سادسًا الى خطايا الجهل والضعف والخبث * سابعًا الى السبعة الروسية *

* السوال الخامس في من اين يصدر تمييز الخطايا النوعيّ *

* اعلم اولًا ان نوع الخطايا الادبيّ. هو شرٌ خصوصيٌ به تتميز الخطية الواحدة عن الاخرى جوهريًا . اما شر الفعل . فهو قباحةٌ تضادّ الطبيعة الناطقة . والشريعة الالهية . ومن ثم فان الخطايا تتميز نوعًا متى حازت قباحةً . وتضادًا صريحًا منافيًا للطبيعة الناطقة . والشريعة الالهية *

* اعلم ثانيًا انهُ بلفظة موضوع يُفهم هنا كل ما تنعطف اليه الارادة بفعل الشر. لان به يتجه كل الشر الى الفعل ذاته . ولهذا فموضوع الارادة يحوي الموضوع الماديّ. او ما تريد. والموضوع الصوريّ. او ما لاجله تريد . والظروف التي بها تريد وتكمّل الفعل . فمن كل واحدةٍ من هذه . يمكن ان يحدث للفعل اختلاف شر معتبر *

* اجيب اولًا ان تلك الخطايا تتميز نوعًا التي بها تُخالف ادبيًا وصايا مختلفةٌ نوعًا. ولان الخطية هي مخالفة الشريعة والوصية. ومن ثم

فان

فان مخالفات الوصايا المتميزة نوعًا . التي تكون مخالفات متميزة على نوع معتبر . فهي خطايا متميزة نوعًا . اما الوصايا المتميزة نوعًا . فهي التي تامر او تنهي عن فعل متميز بالنوع ادبيًا . او عن فعل من ذات النوع نفسه . ولكن لاجل سبب قريب مختلف . اما الافعال المتميزة بالنوع ادبيًا . فهي التي لها اما مناسبة اما مضادة مختلفة جدًا عن الطبيعة الناطقة والشريعة الالهية . ومن ثم متى من فعل او اهمال واحد تخالفت وصية مضاعفة متميزة نوعًا فحينئذ تصدر خطية مضاعفة نوعًا * اولًا ان ضرب الاكليريكي فهو خطية مضاعفة نوعًا اي خطية الظلم . وخطية النفاق * ثانيًا ان الكاهن القانوني . بتركه الفرض يخطى خطيتين متميزتين نوعًا . لانه يتعدى معًا فضيلتين متميزتين نوعًا . اي الديانة . والعدل الملتزم من قبلهما بتلاوة الفرض * ثالثًا من يلتزم من قبل النذر . وقانون الاعتراف بصوم يوم الجمعة الواقع فيه بيرمون . ولم يصم . فانه يخطى ثلث خطايا متميزة نوعًا . فالاولى الشراهة . والثانية عدم وفاء القانون . والثالثة ضد الديانة لاجل النذر . بل ان الخطايا التي تضاد فضيلة واحدة عينها . ولكن مختلفة على نوع معتبر . فتتميز نوعًا ايضًا . بما ان قباحتها متميزة نوعًا . فالبخل والاسراف مثلًا . فهما رذيلتان متميزتان نوعًا . بما انهما تضادان السخاء بحال متميز نوعًا . اي بالزود . والنقص *

* اجيب ثانيًا ان تمييز الخطايا النوعي يصدر ايضًا باستقامة من الموضوع والغاية والظروف التي تنافي الطبيعة الناطقة والشريعة الالهية

الالهية . لان فعل الارادة يقتبس شرهُ الادبي من الموضوع والغاية والظروف الادبية . لان فعل الارادة يتجه اقلهُ مضمرًا الى هذه جميعها . ومن ثم فهو ردئ لانهُ يتجه مضمرًا الى الشر . او منافات العقل والشريعة. لاجل منافاته الطبيعة الناطقة والشريعة الالهية. فان امتلكت هذه شرًا خصوصيًا متميزًا نوعًا . فافعال الارادة تمتلك شرًا متميزًا نوعًا . ولاجل ذلك تتميز نوعًا . ثم ان فعل الارادة ينافي الطبيعة الناطقة . والشريعة الالهية وبالتالى فهو ردى ادبيًا . لانهُ ابتغى امرًا رديًا . او لانهُ ابتغى امرًا من ذاته جايزًا . ولكن اما لاجل غاية ردية . اما فى ظروف ردية قبيحة . لان بُغيةً مثل هذه تنافي الطبيعة الناطقة . ومحرّمة من الله . فاذًا هذا الفعل لهُ قباحةٌ خصوصيةٌ . لانهُ ابتغى موضوعًا رديًا . او امرًا جايزًا . ولكن لاجل غاية ردية. او فى ظروف ردية بالخصوص. وهذا بيّنٌ بذاته * اولًا لان الفعل الذى يروم به الواحد ان يسرق . فيقتبس من السرقة رداوة نوع الظلم * ثانيًا الفعل الذى يروم به الواحد ان يشتغل لكى يربح . ولو كان ذلك جايزًا . ولكن لانهُ يفعل ذلك لكى يسكر. فيقتبس رداوة هذه الغاية * ثالثًا من يقدس فى مكان محرّم. او غير لايق فيكتسب شرًا منافيًا الديانة . لاجل ظروف المكان الغير الواجب التقديس فيه . بل انهُ محرّمٌ * رابعًا فعل من يريد موضوعًا رديًا لاجل غاية ردية . فى ظروف ردية فيقتبس من الثلثة شر الخطية مثلثًا نوعًا . ان كانت هذه شرورًا متميزةً . لانهُ حينيذ يجوز منافات . ومضادّات مثلثة ومتميزة فيما بينها ضد الطبيعة الناطقة

الناطقة والشريعة الالهية . مثلاً فعل من يسرق من الكنيسة لكى يزنى . فيكون فعله شرًا مثلثًا متميزًا نوعًا . اى الظلم والنفاق والزنا *

* السوال السادس فى من اين يصدر تمييز الخطايا عددًا *

* اعلم اولاً ان الكلام هنا ليس هو عن تكاثر الخطايا الطبيعى . بل الادبي . ونظرًا الى الاعتراف . وايجاب الحكم الخلاصى باستقامة عنها . وعن حال الخاطى ايضًا * ثانيًا ان الفعل الواحد بعينه ان كان ذو شرورٍ مضاعفةٍ . فيكون خطايا مضاعفةً ادبيًا ونظرًا الى الاعتراف . حيث يُنظر الفعل لا حسب جوهره الطبيعى . بل حسب رداوته * ثالثًا فعل الارادة الباطن . وفعل قوة اخرى خارج . الذى يتجه نحوه الفعل الاول . فانهما يقيمان خطيةً واحدةً عددًا . مثلاً ارادة السرقة وسلب مال الغير . فالفعل الباطن . والخارج المامور منه . يقيمان فعلاً واحدًا تامًا ادبيًا *

* اجيب ان الخطايا تتضاعف عمومًا كعدد ذاك النوع نفسه . ولاجل عدد وتضاعف الموضوعات التامة . او الافعال الصادرة عنها . او التى تكمل باطنًا وخارجًا او التى لاتتفق فيما بينها . او لاجل انقطاع الفعل ادبيًا . لان افعالاً كثيرةً حينيذٍ لاتحسب فعلاً واحدًا ادبيًا . لانها تحوى شرورًا مضاعفةً عددًا . ولكن يجب شرح هذه مفصلاً * اولاً ان الخطايا تتضاعف كعدد الموضوعات . حتى ان الفعل الواحد الردى طبعًا . المتجه نحو موضوعات كثيرة تامة . يكون بالعدد خطايا مضاعفةً ادبيًا . وهذا راى الجميع . لان الشر حينيذٍ

يتكاثر

يتكاثر ادبيًا . ويتميز عددًا . في موضوعات مثل هذه. لان كل موضوع يحوى شرًا متميزًا بالعدد عن شر الموضوعات الاخر. فهو اذًا مضاعَفٌ اقله بالسوية والشر يتميز بالعدد ادبيًا . في الفعل الواحد الطبيعي الصادر عن الارادة المنعطفة الى تلك الموضوعات. لان كل شر الموضوع والفعل الخارج يتحد مع فعل الارادة . لانه مُرادٌ اقله مجازًا ومضمرًا . وكما انه يمكن ان فعلًا واحدًا يكون خطاءً مضاعفًا نوعًا. لانه يحوى شرًا مضاعفًا نوعًا . هكذا الخطية تتضاعف عددًا . لانها تحوى شرًا مضاعفًا عددًا . ولو كانت خطيةً واحدةً طبيعيًا . وحسب راي ذوى الفطنة فهي خطايا كثيرةٌ ادبيًا . والخطايا الكثيرة عددًا نظرًا الى الاعتراف . فهي التي تستبين بحال بشرى لذوى الفطنة انها كثيرةٌ. مثلًا من يروم ان يقتل ستة انفار بفعلٍ واحد . اوانه قد قتلهم حقًا بضربة واحدة . فبهذا الفعلِ وحده يخطى ادبيًا ست خطايا . وهذا الفعل وحده يساوى تكرار فعل القتل ست دفعات مفصّلًا . ونظرًا الى الزام الاعتراف ايضًا. ومن يذم ثلثة انفار او يثلم عرضهم بفعلٍ واحدٍ فيخطى ثلث خطايا. وهذا الفعل حسب ذوى الفطنة . يساوى بالعدد ثلثة افعال يُثلم بها عرض كل بمفرده. وفي الاعتراف يجب ان يوضح انه ذم ثلثةً بفعلٍ واحد . لا انه ذم ثلث دفعات. ليلا يبيّن انه قد اكتسب ثلثة شرورٍ بثلثة افعال متميزة . الذى هو كذبٌ * ثانيًا الخطايا التى تتصور باطنًا كالارطقة . والبغضة وشهوة اللذة اللحمية ونظايرها فتتضاعف بكل انقطاع اختيارى او طبيعى صادر عن النوم اوطياشة الفكر وترجيعها ثانيًا . لان كل

كل الافعال المكررة هي في ذاتها خطايا . ولا يوجد شيٌ يتحدها او يواصلها لتقيم خطيةً واحدةً . لانها لا تتحد ولا تتواصل لا بالفعل ولا بالموضوع ولا بالمفعول الخارج كما يُفترض . ولا بالفعل الباطن . لان الانقطاع يتواسط فيما بين الافعال الباطنه . ومن ثم يجب ان كل فعل بمفرده يتخذ من الارادة رسماً جديداً . فاذاً هي بالحقيقة خطايا كثيرةٌ . ويلزم الاعتراف بها ككثرتها . لانهُ يلزم ان تُوضح جلياً الكثرة العددية والنوعية ايضاً . ولهذا من يصدر فعل البغضة نحو القريب . ثم انهُ بعد انقطاعه اما بالنوم اما بحادث اخر استرجعهُ مجدداً . فانهُ يخطي خطية البغضة دفعتين . واذا لم يمكنهُ ان يحصي هذه الخطايا فيكفيه حينيذ ان يبين في الاعتراف مدة الزمان . مثلاً استمر مدة ساعة في اللذة اللحمية . او جمعه في بغضة القريب . وانهُ جدد هذه الافعال مرةً اومراراً كثيرةً او قليلةً . فيتضح حينيذ العدد الممكن ان يصير ادبياً وبنوع كثرة مشتبهة محتوية في تلك المدة . حسبما يستبين لمعلم الاعتراف الفطن . ثم ان الخطايا التي تصدر من الفعل الخارج . تتضاعف بانقطاع الفعل الباطن والخارج معاً واسترجاع اخر نظيرهُ . لانهُ حينيذ لا يوجد ما يتحدهم او يواصلهم . بل ينبغي للارادة ان تصدر لكل خطية رسماً جديداً . كما سبق القول عن الباطنة . اذ الخطية الواحدة لا تستمر متحدة بالاخرى بالقوه ادبياً . ولكنها لا تتضاعف بانقطاع واسترجاع القصد نحو موضوع واحد . مادامت غاية القصد مستمرة في فعل اوعمل خارج مطلقٌ . لان فعل الارادة الاول حينيذ يستمر في ذلك بالقوةً . وهكذا تتواصل

الارادة وتستمر بالقوة . ولهذا تصدر ادبيًا خطيةً واحدةً من تلك الافعال جميعها . مثلًا من ينهض سحرًا مريدًا قتل عدوه . فيذهب متزرًا بسيفه باحتياعنه . ثم يجده بعد عدة ساعات . فيقتله بطعنات مترادفة . ولو انه كان فى الطريق متصورًا هذا الامر وهادسًا به ودارسًا ومرارًا كثيرةً قد استرجع فكر القتل . فمع ذلك فانه يخطى خطيةً واحدةً ادبيًا . ولكنها عظيمةٌ بمقدار ما استرجع فكر القتل . لان هذا الفكر او القبول الباطن المكرر يُفهم انه فعلٌ بشريٌ واحدٌ متواصلٌ ادبيًا . لان قبول الفكر الاول هو مستمرٌ ومتصلٌ بالقوة فى تسلسل تلك الافعال الخارجة المنسربة . ولا يُحسب هذا الاتصال انه انقطع ادبيًا اما بالكلام . او بطياشة اختيارية نحو غير امور . لانه يبان بالتجربة . ان هذه الافعال تمتزج غالبًا بتواصل الافعال المندرجة . لان الاتحاد الادبي لا يزول بالانقطاع الطبيعي . كما يتضح فى فعل الاكل . فانه يُعتبر فعلًا واحدًا . ولو انقطع بالحديث . او قراءة المكاتيب . وغيرها . ولكن ليس الامر كذلك . اذا كان انقطاع هذا التسلسل خارج العادة . لانه حينئذ يزول اتحاد الفعل ادبيًا . ولو ان الارادة الاولى لم تُكره وتُرذل . وهذا يحدث متى لاجل غاية اخرى انقطع فعلٌ ما يقتضى مدةً ونيّةً هكذا حتى انه لكى يتراجع تسلسل الوسايط المتروك يقتضى استرجاع النيّة الاولى وقصدًا جديدًا وتحديدًا ثانيًا . مثلًا . اذا حاد ذاك القاتول عن طريقه المطارد بها عدوه . وذلك لكى يتمم شغلًا قد حدث له . وبعد ذلك رجع الى طريقه الاولى * ثالثًا اذا افعالٌ خارجة كثيرة ردية طبيعيًا تامة بذاتها .

ولا

ولا تتجه من ذاتها القيام خطية او فعل واحد. فتكون حينئذ بالعدد خطايا كثيرة . ولو كانت موجهة من فاعلها الغاية واحدة اذ ليست هى فعلا واحدا ادبيا . فمن يقدس مثلا فى عيد الميلاد ثلثة قداديس ويتناول ثلث دفعات وهو فى حال الخطاء المميت . فانه يخطى ثلثا. ولو انه قدم الثلثة قداديس لغاية واحده. هكذا الفساد ولو انه حدث بنية المجامعة ولكنه يكون دايما خطاء متميزا عنها . ولو اتجه من ذاته الى المجامعة . ولكنه ضد غايتها . التى هى التاليد. ثم ان المجامعة المفعولة مع شخص واحد ثلث دفعات فى ساعة واحده فهى ثلث خطايا . لان المجامعة الواحدة لا تصدر فعلا واحدا ادبيا مع الاخرى. بل ان كل واحدة بمفردها فهى فعل تام كلى. وكذلك الكاهن الموزع على كثيرين سر القربان المقدس وهو فى حال الخطية فيتافق حسب عدد التوزيعات. لان كل واحدة فهى فعل تام كلى. ولا تنسب الواحدة الى الاخرى * رابعا ان الافعال الكثيرة الخارجة طبيعيا . وليست كاملة من ذاتها . بل مندرجة. فمتى نسبت للفعل الريسى كانها استعدادت ووسايط . ومبادى له . ومشابهة له بالشر. ومنحرفة نحو الموضوع نفسه . فتصدر مع الفعل الريسى نفسه خطاء واحدا ادبيا . لانها تتحد حينيذ هكذا . حتى انها تعتبر من ذوى الفطنة فعلا واحدا ادبيا . وفى تلك الافعال يعد قصد الارادة واحد . وتحديدها متواصل بالقوة ادبيا . فالضربات والطعنات المتجهة الى فعل قتل واحد . فهن خطية واحدة كلية مع القتل نفسه ثم ان افعال اللمس . والكلام المنحرف والتقبيل السابقة

فعل

فعل الزناء . فتصدر معهُ خطيةٌ واحدةٌ ادبيًا . ونظرًا الى الاعتراف ايضا . ومن ثم لا يلزم ايضاحها عددًا . بل عمومًا . لان هذه الافعال . تزيد الخطية ثقلاً بمقدار كثرتها . كقول القديس اغسطينوس . ولكن اذا لحقتها بعض ظروف ردية من ذاتها . فيلزم حينئذٍ ايضاحها مُفصّلاً . كقول سواريس . اما قولي مشابهةٌ لهُ بالشر . لانهُ اذا كان للوسايط او للافعال المستعملة شرًا مختلفًا نوعًا . عن شر الغاية . او الفعل الريسى . فتكون حينئذٍ خطايا مضاعفةٌ نوعًا ويلزم ايضاحها . اما الشهوات العشقية . واللمس . والكلام المنحرف بعد الجامعة فهي خطايا متميزةٌ فيمابينها وبين المجامعة ايضًا . كقول سواريس وغيره . لانها تكون كمبادى واستعدادات لمجامعة اخرى . لان الافعال التابعة للفعل الريسى التام فلا يمكن ان تكون من اجزايه . او لاستعداداته ولاتُنسب لتمام الفعل الاول . لانهُ قد تم وكمل ولاتتضمن به صريحًا . لانها دخلت عليه عرضيًا من شر الفاعل فهذه الافعال المنسربة اذا لم تتجه من نية الفاعل نحو الفعل الريسى بعينه فتكون حينئذ خطيةٌ مضاعفةٌ . لأنها لاتتحد . ولاتُعدّ عند ذوى الفطنة . انها فعلٌ واحدٌ ادبيٌ . والفعل المنسرب . والفعل الريسى يقتضيان ايضًا قصدًا ونيّةً مضاعفةً ادبيًا . فاذا بطرس مثلاً . اراد اولاً جرح بولس فقط . وفيما بعد لاشتعال غضبه قتلهُ . فيصدر خطيتين متميزتين يلزم ايضاحهما صريحًا . ثم اذا حدث من بطرس تقبيلٌ ولمسٌ ولكن بدون قصد المجامعة . وفيمابعد اما انهُ لشدة الشهوة اكمل ذلك . ام لا . فيلتزم بان يوضح صريحًا عدد اللمس .

اللمس. والتقبيل. بل ان الافعال المندرجة ضمنها والمتجهة الى غاية واحدة بعينها. فهي خطايا مضاعفة ادبيًا. اذا تواسطة فيما بينها مدة معتبرة من الزمان. لانها تُعدّ حينيذٍ كانها انقطعت ادبيًا ولم تتواصل. وهذا جميعه يجب ان يُفهم عن مُفردها ومجموعها* خامسًا ان الخطايا تتضاعف بالانقطاع الادبي. الذي يصير اما برفض. وطرد الارادة الاولى بالقوة. واسترجاعها فيمابعد وردها. لانه بواسطة الرفض والطرد. فالارادة الاولى لاتستمر صوريًا وبالقوة. ولا تتجه الى الفعل المتمم فيمابعد. ومن ثم فالفعل الجديد يطلب قصدًا وتحديدًا اخر. والارادة المُسترجعة. لايمكن ان تُعتبر بانها فعلٌ واحدٌ ادبيٌ مع الاولى. وهذا يتم بانتقالٍ اختياري الى شيء يناقض الفعل الاول الباطن. لانه رفضٌ مضمرٌ. يُضاعف الخطايا المُسترجعة. ولهذا اذا اردت بانتباهٍ امرًا يناقض الفعل الاول. فيستبين انك لاتريد ماكنت تريده سابقًا. ثم ان فعل الارادة ينقطع ادبيًا اذا لم يستمر لابالحال. ولا بالقوة. وهذا يتم ليس بالرفض والطرد فقط. بل بالنوم واسهاب الفكرة المديدة في شيء اخر ايضًا. ولهذا يلزم لكل فعل قصدٌ وتحديدٌ جديدٌ* اعلم انه بما ان هذه الوحدة والكثرة تحدث ادبيًا. فيجب ان تُعتبر حسب الفطنة والاستعمال نظرًا الى وحدة الفعل البشري وكثرته. مع تامل ظروف الفعل وكيفياته*

* السوال السابع في هل ان الخطية تتضاعف بحفظ او بتجاوز وصايا كثيرة مرسومة لاجل فضيلةٍ واحدةٍ بعينها*

اجيب

* اجيب مع جمهور المعلمين. انها تكون خطيةً واحدةً اذا كانت هذه الوصايا مندرجةً . ومتحدةً فيما بينها . ومتجهةً من ذاتها الى موضوعٍ واحدٍ بعينهِ . لاجل السبب القريب نفسهِ . لان هذه الوصايا ترسم حينئذٍ الزامًا واحدًا فرديًا. فكما انها تقصد صلاحًا واحدًا بعينهِ . اذا رُسمت لاجل هذا الفعل نفسه فتجاوزها اذًا يصدر ذاك الشر وتلك القباحة عينها. فالربا مثلاً . ولو كان محرَّمًا من اربع نواميس . فمع ذلك فهو خطيةٌ واحدةٌ . وكذلك مخالفة النذر المجدد دفعاتٍ كثيرة . اوصيام الاربعة الازمنة الواقع فى صيام الاربعين . ولكن مخالفة الزامٍ موضوعٍ لسببٍ واحدٍ بعينهِ . على انواعٍ كثيرة . فالخطية تكون حينئذٍ اثقلَ . مما لو تكون على نوعٍ واحدٍ لان كل نوعٍ يصنع الزامًا يزيدها ثقلاً . فالراهب الكاهن مثلاً يخطى بتركهِ الفرضَ اكثر ممَن ليس هو كاهنًا *

* اجيب ثانيًا انهُ يمكن ان تكون الخطية مضاعفةً عددًا. ويلزم ايضاحها فى الاعتراف . متى كانت الوصايا متميزةً فيما بينها . وليست مندرجةً ومتحدةً معًا. ولاترسم بذاتها عدد ذاك الفعل او الترك لان الخطية حينئذٍ تكون مضاعفةً عددًا. متى خالفت الزاماتٍ متعددةً . ومتميزةً عن بعضها بعض عددًا ومتشابهةً ايضًا. لان مخالفة كل الزامٍ متميزٍ هكذا فهى خطيةٌ . ومن ثم ان المخالفة المضاعفة فهى خطيّةٌ مضاعفةٌ ايضًا. والحال حيث تحصل مخالفة وصايا كثيرة متميزة . التى لاترسم بذاتها ذاك الفعل او الترك بعينهِ . فهناك تحصل مخالفات الزاماتٍ كثيرة متميزة من بعضها بعض.

بعضها بعض لان كل واحدة من هذه تضع الزامًا كاملًا متميزًا من الزام الوصية الاخرى. التى تتميز منها ذاتيًا ونظرًا اليها تكون غالبًا كالعرض. ولهذا فان الوصايا المتعددة. تضع الزامات متميزة. ولا يضادّ بانهُ يمكن احيانًا ان يكملن بفعلٍ واحدٍ. لان هذا يحدث عرضيًا. لانهُ كما ان ذاك الفعل الواحد لهُ سبب الحفظ مُضاعفٌ. هكذا اهمالهُ لهُ سبب المخالفة مُضاعفٌ ادبيًا. مثلاً. العيد الواقع فى يوم احدٍ. فبسماع قداسٍ واحدٍ تكمل وصيةٌ مضاعفةٌ. وان لم يُسمع فتكون المخالفة مضاعفةً. ثم البيرمون الواقع فى يوم صومٍ. فيكفى ان يُصام مرة واحدة. وان اهمل فتكون الخطية مضاعفةً. لانهُ حينيذٍ تُخالف وصيةٌ مضاعفةٌ. متميزةٌ غير متجهةٍ الى ذاك الموضوع نفسهِ. ولكن اذا حكم العيد والبيرمون فى غير يومٍ. كما يحدث غالبًا. فالالزام يكون على قداسين. وصومين متميزين. وهذا راى جميع المومنين. الذين يعترفونَ بهذه كانها خطيتين متميزتين. اذ ينتبهون عليها. اما المعلمون الناكرون هذا. فانهم يتكلمون وهميًا فقط. ويثبتون بايضاحاتهم جوابنا الاول. اى ان كذا خطيةً ربما تكون اثقل. اذا لم يحدث اجتماع وصايا مثل هذه. لان منُ يلتزم فى امرٍ ما لاجل اسباب مُتعددة. فاذا اهملهُ فانهُ يخطى مضاعفًا. لانهُ يخالف اما الزاماتٍ مُتعددةً. اما الزامًا واحدًا. ولكن ثقيلًا جدًا.

* السوال الثامن فى من اين يصدر ثقل الخطايا *

* اعلم ان ثقل الخطية فهو كمية الشر ومقياسهُ. الذى به تكون

الخطية منافيةً اكثر اواقل للطبيعة الناطقة والشريعة الالهية ومهينةً لله تعالى . ولذلك تستحق اكثر او اقل قصاصًا . ويمكن ان تكون الخطية اكثر . او اقل ثقلًا . اما في النوع نفسه . اومختلفًا عنهُ . مثلًا سرقة ستة دنانير . فهي اخف من القتل . واثقل من سرقة ثلثة دنانير *

* اجيب اولًا ان ثقل الخطية يصدر من الموضوع والغاية والظروف . بما انهم ينافون الطبيعة الناطقة والشريعة الالهية . لان هذا الثقل يجب ان يُعتبر نظرًا الى كل هذه بالفردية . التي يصدر منها شر الخطايا بالخصوص . لان كمية الشر تصدر من حيث يصدر الشر نفسهُ . والفعل يكون اعظم شرًا من حيث هو شرٌ بسيطٌ . والحال ان شر الفعل يصدر من الموضوع والغاية والظروف . بما انهم ينافون الطبيعة الناطقة والشريعة الالهية . ولهذا اولًا ان الخطية تكون اثقل او اخف . بقدر ما ان الموضوع والغاية والظروف تنافي الطبيعة الناطقة والشريعة الالهية . وبقدر ما تلزم الشريعة اقل ام اكثر . فالسكر مثلًا . اثقل من الكذب الانشراحيّ . وثقل السرقة يكون بقدر الكميه المسروقة . لانها تنافي اكثر وتُحرّم بزيادةٍ * ثانيًا ان الفعل ذو الموضوع الردى . والغاية الردية . فهو اقبح مما لو يكون رديًا من قبل احديهما فقط . لانهُ يكتسب الرداوة من اثنيهما . ولذلك يكون اردى . ولكان اقبح لو يقتبس الشر من الموضوع . والغاية . والظروف معًا . ثم ان الشر يكون اثقل . بقدر ما ان الفعل ينافي العقل . والشريعة نظرًا الى ظروفهِ الردية . المتعددة . لانهُ

حسب

حسب الشر. كذلك تصدر عظمته من الظروف الادبية. التي اما انها تكون لايقة. ولكنها مفقودة. ام انها غير لايقة. وموجودة. ولهذا قال القديس توما. ان خطية المومن لاعظم من خطية الكافر. اولًا لاجل معرفة الحق الحاصل عليها بالايمان * ثانيًا لاجل الاسرار المترع منها. التي بخطاية يظهر عصاوة ضدها * ثالثًا ان الخطية في ذات النوع نفسه تكون اكثر او اقل ثقلًا. بقدر كثرة او قلة التواصل. او المدة. او بقدر الانتباه. والحرية والاجتهاد. ونظايرها. لانها حينيذ تكون اكثر ام اقل تنافيًا للطبيعة الناطقة والشريعة الالية *

* اجيب ثانيًا ان تلك الخطايا تكون اثقل من غيرها. التي تضاد بذاتها الفضايل السامية. وافعالها الشريفة. لانه كقول القديس توما ✿ ان ما يناقض الصلاح. فهو ردي جدًا. لان الصلاح في الاداب هو فضيلة عظيمة. والرداوة هي خطية جسيمة في الغاية. ثم ان شرف الفضيلة. وقبح الخطية المناقضة. فيصدران من الموضوع. الذي لاجله يتناقضان بالسوى. ومن ثم ان البغضة لله. فهي خطية جسيمة جدًا. لانها تناقض باستقامة فعل المحبة الشريفة. ثم ان الفضايل الالهية فهي المحبة. والرجا. والايمان. والعبادة. والتوبة. لانها تلاحظه سبحانه تعالى بالخصوص. اما الفضايل الادبية. فهي الفطنة. والعدل. والشجاعة. والقناعة. وغير ذلك من الفضايل المتحدة بها. ثم ان ثقل الشر يصدر من الحال. الذي به الفعل يناقض تلك الفضيلة عينها. لان التناقض الضدي. فهو

اردى من العدمى . فبغضة الله مثلاً . هى اقبح جدًا من اهمال وصية المحبة * قلت اولاً باستقامة . لان الرذايل الصغيرة . تناقض على غير الاستقامة الفضايل العظيمة التى منها تحرّم * قلت ثانيًا بذاتها . لان الرذايل . التى تناقض الفضايل العظيمة من قبل الوصية الوضعية فقط . ليست هى بذاتها اثقل من التى من ذات طبعها وحسب الشريعة الطبيعية تناقض الفضايل الاقل شرفًا . بما ان الزام الوصية ليس هو متساويًا . فالقتل مثلاً . هو اثقل من الشغل فى يوم العيد . ولو ان هذا يضادّ فضيلة العبادة . وذاك فضيلة العدل * ثالثًا قلت غير ذلك من الفضايل لان الشر والصلاح لا يصدران فقط من صفة الموضوع الجنسية . بل من صفات اخر كثيرة ايضًا . التى لاجلها يمكن ان تصير الزيادة . ولهذا ينبغى ان نحد الخطية بانها اثقل . او اخف من مجموع تلك القضايا . التى يمكن ان يصدر منها زود شر الخطية او نقصه *

* السوال التاسع فى هل ان الاهانة . او المضرة الناتجتان للقريب من الخطية تحسبان على الخاطى . وتزيدان الخطية شرًا جديدًا *

* اجيب موكدًا ذلك ان كان قد سبق ولحظ ذلك . او انه كان قادرًا . او ملزومًا ان يلحظه . لانه يكون حينيذٍ قد ارتضى به . اقله مضمرًا . اى فى علته المحرّمة . المفعولة منه بحرية . وهذا فهو حقيقى . ولو ان الارادة رفضت العلة . قبل صدور نتيجتها . لان هذا الرفض لا يفعل . بان تلك العلة لا تكون قد وضعت بحرية . وان النتيجة لا تصدر منها حقًا . ومن ثم فان النتيجة تصدر من الخطية كانها سابقة

سابقةً. والرفض لا يفعل بان الخطية لا تكون سابقًا اختياريةً. ولهذا منْ وضع في اخر جراحات مميتةً. ولاجلها مات ولكن بعد ندامة القانول. فيُعدّ عليه نظرًا الى الزام رد الضرر. ويقع في العجز من قبل الذنب *

* السوال العاشر على كم نوع يكون الواحد مذنبًا بخطية الغير. وانها تُعدّ عليه *

* اجيب ان هذا يصير بالامر. والاقناع. والمساعدة. والشور. والرضى. والحماية. والمديح. والتمليق. والتعليم. والمثل الردى. والصمت. وما اشبه ذلك. لان منْ يساعد الغير على الخطية بنوعٍ من هذه الانواع. فيُعدّ انه علتها الادبية. ويرتضى بها حقًا. اما صريحًا. او بالقوة. او مضمرًا. وهكذا يقتبس شرها. وذنبها ۞ لانهم يستوجبون الموت. ليس العاملين هذه فقط. بل والمشاركين فاعلينها ايضًا ۞

* الفصل الثاني *

في الخطية المميتة. والعرضية.

* السوال الاول في ما هي الخطايا وكيف تتميز *

* اجيب اولًا ان الخطية المميتة هي مخالفةٌ عظيمةٌ للشريعة الالهية. ولذلك فهي اهانةٌ لله. وتعدم محبتهُ تعالى. وتفقد النعمة المبررة. التي هي للنفس حيوةٌ فايقة الطبيعة. وتجعل الخاطى اهلًا لبغضة الله. ومستحقًا العذاب الابدى. اما العرضية. فهي مخالفةٌ خفيفة للشريعة. ولا تعدم محبة الله. ولا تفقد النعمة المبررة. ولا تستحق

ولا تستحق بذاتها عذابًا ابديًا . بل زمنيًا فقط . ولا تفقد السعادة السماوية. بل تعيق نوالها فقط . ولا تزيل المحبة . بل تطفي حرارتها فقط . ولذلك تتميزان فيما بينهما. لان المميتة هي احتقارٌ لهُ تعالى. اقلهُ بالقوة . ومضمرًا . لانها تقديم . وتفضيل الخليقة على الخالق. وانحرافٌ عنهُ تعالى . كعن الغاية الاخيرة . والتصاقٌ بالخليقة. كانها الغاية الاخيرة . لان مَن يخطى مميتًا . فانهُ يخالف جدًا شريعتهُ تعالى . المامر بها في شيءٍ او ناهي عنهُ . وبالتالي انهُ يخالف جدًا الناموس الالهي . ويوصّل لهُ تعالى اهانةً عظيمةً وبهذا يغيظهُ في الغاية . ويُعتبر حقًا انهُ يحتقر سلطة الله . وعظمته . ومحبته . وصداقته . ولهذا قال سبحانهُ على لسان اشعيا ۞ هم اهانوني ۞ الذين يحتقروني يكونون مرذولين ۞ ملوك ٢ * لان هذا يفضّل الخليقة على صداقة الله . وامتلاكه . لاجل خير زمني . فاعلًا ما يعدمهُ محبة الله وصداقتهُ . ويختار ان يتمتع بالحري بالخليقة . لا بالخالق . الذي هو احتقارٌ لهُ جل جلالهُ . وهذه جميعها لا تصدر من الخطية العرضية. التي هي مخالفةٌ خفيفةٌ فقط. ولا تعدم صداقه الله . ومحبته *

* اجيب ثانيًا ان الخطية المميتة . والعرضية تتميزان فيما بينهما بنوعٍ ادبي . ومن ثم جوهريًا . لان شرهما يتميز تمييزًا ذاتيًا صريحًا لسبب الاهانة . لان الخطية المميتة لها شرٌ ثقيلٌ يصدر من احتقار الله . والانحراف عنهُ . والانعطاف نحو الخليقة . كانها الغاية الاخيرة . وهذا لا يوجد في العرضية . لان كل احتقارٍ لهُ تعالى .

ولو كان بالقوة . فهو شرٌ عظيمٌ لاجل سمو عزته . وسلطانه الغير المتناهي . ولكن لانهما تلاحظان موضوعًا واحدًا . فيمكن ان تكونا اثنتاهما من ذاك النوع نفسه . لان الشر الصادر من الموضوع ذاته . فهو من النوع عينه . فالسرقة . مثلاً . الثقيلة . والخفيفة معًا . لانهما تضادّان تلك الوصية . والفضيلة عينها . لاجل سبب واحد . فتتميزان نظرًا الى الزود . والنقص فقط . وتضادّان العدل بذاك النوع نفسه *

* السوال الثاني في ماذا يُطلب لتكون الخطية مميتة *

* اجيب مع جمهور المعلمين . انهُ يطلبان امران * اولاً ثقلٌ من قبل الموضوع . اقلهُ من جهة الغاية * ثانيًا انتباهٌ . وقبولٌ كافٍ للفعل البشري المطلق بالبساطة . وهذا القبول يُدعى تامٌ . كاملٌ . لانهُ اذا فقد احداهما . فتجاوز الشريعة لا يُعد حينيذٍ خطيةٌ مميتةٌ . ولا اهانةً عظيمةً . ولا هي احتقارٌ لهُ تعالى لان القبول التام الكامل . هو الذي به ترتضي الارادة صريحًا . مع قصدٍ تام بالموضوع المقدم من العقل . او هو الذي يصدر من الانسان المنتبه . المستيقظ القادر ان يميز شر الفعل . او الترك . او انهُ كان قادرًا . او واجبًا عليه ان ينتبه . لانهُ اذا لم يمكنهُ الانتباه على ذلك . لاجل نقص معرفة الشر المتهلك . فلا يُعذر ان كان جهلهُ غير معذور *

* السوال الثالث في اي اختيار يكفي للخطية المميتة *

* اعلم ان الخطية هي اختياريةٌ جوهريًا . كقول القديس اغستينوس . ان الخطية هي شرٌ اختياري . ولا يمكن ان تكون خطيةٌ

ما لم

ما لم تكن اختيارية ۞ لان الخطية هي فعلٌ . او تركٌ يُحسب على الانسان للذنب . والمذمة . والعذاب . والحال انه لا يكون معدودًا على الانسان هكذا . ما لم يكن مطلقًا له . واختياريًا . لان كل مطلقٍ . فهو اختياريٌ جوهريًا . ولو لم يكن كل اختياريٍ هو مطلقٌ . كما يتضح جليًا في محبة الطوباويين . وذلك لان الحرية تزيد على الاختيار . النجاة من كل اضطرارٍ باطنٍ طبيعي . والاختيار فهو ما يصدر عن مبداءٍ باطنٍ . اى عن الارادة . مع معرفةٍ عقليةٍ . اما حالية . اما بالقوة . اما مضمرة . اى التى يمكن وينبغي ان تكون . ولو لم توجد . فالاختيار يُقسم * اولًا الى كاملٍ . وهو ما يصير بانتباهٍ كاملٍ . ورضاءٍ تام . والى غير كاملٍ . وهو ما يصير بانتباهٍ متوسط . وبرضاءٍ متوسط . كما يحدث فيمن يكون نصف نايمٍ * ثانيًا الى مستقيمٍ . وغير مستقيمٍ . ومضمرٍ فالاختيار المستقيم . هو ما يُراد بذاته . وحسب ذاته . والغير المستقيم . هو ما لا يُراد بذاته . ولا بحسب ذاته . بل يُعدّ انهُ مرادٌ في الشي المُراد باستقامةٍ . او كانهُ متحدٌ بهِ وصادرٌ منهُ او لاجل اسبابٍ اخر . ولكن لكي يصير الشي اختياريًا على غير الاستقامة او في اخر . فلا يكفي صدورهُ منهُ . والّا لكان عدم الايمان السلبي لايُحسب . بل انهُ يجب ان يُعرف او يمكن ان يُعرف انهُ صادرٌ منهُ . والّا لما كان اختياريًا كانهُ صادرٌ منهُ . ومتحدٌ بهِ . لان ما لا يُعرف . ولا يمكن ان يُعرف ابدًا لا يمكن ان يكون اختياريًا قط . والاختيار المضمر فهو الغير المُراد وضعيًا . ولكنهُ يُعدّ من ذوي الفطنة انهُ مرادٌ وبواجبٍ يُعدّ على الارادة .

لانها

لانها لم تفعل اولم تترك ما كانت ملزومةً وقادرةً ان تفعلهُ او تتركهُ . وهذا الاختيار غالبًا يشتبه مع الغير المستقيم *

* اجيب اولاً ان قبول الخطية المميتة الكافي . هو الذي يصدر من الانسان بانتباه وتمييز تام . بواسطة فعل اوترك ردي جدًا . الذي يمكن ان يُعرف منهُ اويجب ان يُعرف شرهُ حالًا . لان قبولاً مثل هذا . فهوتامٌ وبشريٌ مطلقٌ بالكفاية . حتى ان فعلهُ او تركهُ يُعدّ لزلة ثقيله . بما ان شرهُ او شرخطره كان يمكن ويجب ان يُعرف ويتجنب لانهُ حسب الاعتبار الادبي ان عدم الانتباه المذموم يمنع الاختيار التام * .

* اجيب ثانيًا ان الخطية المميتة لاتقتضي بان الشر الادبيّ يكون مُرادًا باستقامة وحسب ذاته . الذي بالحرى يكون شيطانيًا لاانسانيًا . بل يكفي انهُ يُقبل على غير الاستقامة اومضمرًا . اى ان الارادة ترتضي على كل حال بامر ردي . ولوانها كرهت شرهُ بحسبماهو في ذاته . بشرط ان تعرف شرهُ . اوانهُ كان ممكنًا لها وواجبًا عليها ان تعرفهُ * اولًا لانهُ ينافي الطبيعة الناطقة والشريعة الالهية قبول ماهورديٌ وغيرجايز . ثم ان الشريعة الطبيعية تنهي بالّا نقبل قط او نختار شرًا ما . ليس على وجه الاستقامة فقط . بل وعلى غير الاستقامة ومضمرًا ايضًا . لان الشر لايُراد ابدًا . بل ان شر الفعل يجب ان يتجنب دايمًا * ثانيًا بواجب يُحسب على الارادة المذمة والذنب . لانها ارادة العرليس بالاستقامة فقط . بل وعلى غير الاستقامة ومضمرًا ايضًا . اى لانها لم تحيد عن الشر ولم تمنعه . مع

انهُ

انهُ كان ممكنًا لها ويلزمها بان تكرههُ وتضدّهُ. لانها حينيذٍ لم تهرب من الشر ولم تضادّهُ كالواجب. لانهُ يجب عليها ان تهرب منهُ وتضادّهُ في الغاية. لانهُ مكروهٌ جدًا ويجب الهرب منهُ دايمًا. فيكفي اذًا للخطية المميتة من جهة الارادة الاختيار الغير المستقيم والمضمر كقول الجميع *

* اعتراض فلكي ان الفعل يكون جيدًا. يجب ان جودتهُ تُراد باستقامة. فاذًا *

* اجيب ناكرًا النتيجة. فالفرق هو. ان الجودة الادبية هي مشتهاه باستقامة وبذاتها. وهكذا يجب ان تُشتهى. ولكي ان الفعل يصير جيدًا بجودة ادبية. يجب ان يتجه الى الموضوع بحال يليق بالطبيعة الناطقة. و يلاحظهُ نظرًا الى الجودة والصلاح. وبالعكس يجب دايمًا الهرب من شر الفعل. ولكي ان الفعل يكون رديًا. يكفي ان يُشتهى ويُراد ما هو رديٌ. لانهُ لاجل هذا ينافي الطبيعة الناطقة والشريعة الالهية *

* السوال الرابع في ما هو الانتباه الكافي للخطية المميتة *

* اجيب اولاً انهُ يمكن ان توجد خطايا مميتةٌ بدون انتباه حاليّ على الشر. اولاً لانهُ توجد خطايا وتُعدّ مميتةً. وهي التي تصير بجهل مذموم للشر اذا ظن الفاعل بذاته انهُ يفعل حسنًا ويقدم لله اكرامًا. كقوله تعالى ۞ ستاتي ساعةٌ. حتى كل من يقتلكم يظن انهُ يقدم لله قربانًا ۞ يوحنا ١٦* مع ان مضطهديّ الرسل اخطوا بهذا خطاءً مميتًا. ولهذا قال المرتل ۞ الزلات من يفهم. ومن خفياتي

نقيني

نقيني ✿ مزمور ١٨ * وقال القديس اغستينوس في كتابه عن الروح ✿ لاحظ كيف نوذي الجميع في امورٍ كثيره . اذ نظن في ما نعمله انه يرضي الله الذي نحبه او يغيظه ✿ ثانيًا ان كثيرين يفعلون اشياء كثيره ضد الشريعه لاجل التواني والكسل المتملك فيهم بل ولاجل ميل الارادة ايضًا . لانها لاتتبصّر في هل ان الفعل جايزٌ . ام لا . بل تعطف ذاتها حالاً الى ما يلذ ويفيد . ان كان جايزًا ام لا . فهولاء مرارًا كثيرة يفعلون بدون معرفةٍ حالية للشر . ولكن من ينكر بانهم يخطيون خطاءً مميتًا * ثالثًا يتاكد ذلك من الجواب التابع *

* احيب ثانيًا انه يكفي للخطية المميتة المحسوبة بذاتها الانتباه بالقوة . او المضمر على الشر او على خطره . القايم بان الواحد . مع انه قادرٌ وملزومٌ ان ينتبه على الشر او على خطره . ومع ذلك فلا ينتبه اولاً لان شر الفعل بذاته يُعدّ على من كان قادرًا . وملزومًا ان ينتبه عليه . ويتجنب الفعل المتحد معه . لان الشر هو له اختياريًا . ومطلقًا بالكفاية . اذ كان قادرًا . وملزومًا في ان يتجنبه . ولكن ان الشر يُعدّ بذاته يكفي . حسب راي جمهور المعلمين . قبول الارادة المضمر . اي متى الارادة كانت قادرةً وملزومةً لان ترذل الموضوع الردي ولم ترذله . فيكفي اذًا الانتباه المضمر ايضًا . لان اعتداد الخطية لايقتضي قبول الارادة اكثر من انتباه العقل . ثالثًا ان الخطية المميتة هي مخالفةٌ مطلقةٌ للوصية الملزمة بثقل . والحال انه يكفي لمخالفةٍ مثل هذه الانتباه بالقوة مضمرًا . لان كذا

مخالفةٌ فهي مطلقةٌ. لانها قايمةٌ بنقص الانتباه الحالى الممكن والواجب وجودهُ . ولعمرى ان صدور مخالفة مثل هذه. فكان يمكن بالآ يصدر من الارادة . اما الانتباه بالقوة والمضمر. فهو الذى لايوجد. ولكن يمكن ويجب ان يوجد. والحال ان منْ يخالف الشريعة التى كان يمكنهُ بل ويلزمهُ ان يعرفها. فيُعدّ عند ذوى الفطنة كانهُ قد عرفها حالًا . ولا يُعذر من الخطاء المميت نظرًا الى الاعتبار الادبيّ . ولو لم يكن بقدر حين يكون الانتباه غير مصنّع . ثم ان الانتباه المضمر . فهو الذى عدميتهُ تكون ذنبًا . لانهُ كان ممكنًا وواجبًا ان يكون . ولهذا فان الفعل او الترك التابع ضد الشريعة . لايخلو من الخطاء . لانها خطايا . ولا تعدم الاختيار الغير المستقيم . او المضمر الكافى للخطية. ولا يمكن ايضًا ان الخطية تعذر احدًا . فبواجب اذًا يُحسب شر الفعل على الارادة . لان الفعل الرديّ يصدر منْ الارادة الفاعلة بحرية ومعرفة او بجهل مذموم. وتهاون ذنبيّ . رابعًا ان الجهل المذموم اوعدم المعرفه المتملكة. لا يعذران من الخطاء . فباولى حجة اذًا ان السهو والتهاون المذموم لايعذران من الخطاء . كقول سواريس. لان الجهل لايُنسب الى الاختيار او الاضطرار . نظرًا الى المعرفة المتملكة التى تزيلهُ . بل عن قرب وبدون واسطة . نظرًا الى التامل الحاليّ . الذى الجهل يزيلهُ . لان الارادة لاتتحرك عن قرب او بدون واسطة من المعرفة المتملكة . بل من الحالية فقط . اما التهاون فيكون مذمومًا . واختياريًا . متى كانت ازالتهُ واجبةً وممكنةً بالانتباه والجهل المتملك يكون مذمومًا اختياريًا . متى كانت ازالتهُ واجبةً وممكنةً

وممكنة بالبحث عن الحق * اعلم اولاً انهُ لايُراد شيءٌ ما لم يكن معروفاً.
والاختيار هو ما يصدر عن مبداءٍ باطنٍ بمعرفةٍ اما حالية اما بالقوة
اما مضمرة. لان الاختيار الغير المستقيم . والمضمر يكتفي بهذه .
ومتى تحدد الفعل الادبيّ انهُ هو الذى يصير بحريةٍ وانتباه . نظرًا الى
قاعدة الاداب . فيجب ان يُفهم الانتباه الحاليّ او بالقوة اوالمضمر .
والا لكان التحديد فاسدًا اذلا يوافق كل فعلٍ ادبيّ . اى الخطية
المفعولة بجهلٍ وتهاونٍ مذموم * اعلم ثانيًا ان الانتباه بالقوة والمضمر
يوجد متى كان الواحد قادرًا وملزومًا بان ينتبه على الوصية او
الالزام او على شر الفعل ذاته . ومع ذلك فلم ينتبه . ويكون حينيئذٍ
قادرًا وملزومًا ان ينتبه متى بواسطة معرفة الموضوع الحاضر نفسه .
او موضوعٍ اخر او ظروفٍ اخر غيرهما يعمل بفطنةٍ وبصيرةٍ . فيحصل
على معرفة الشر الذى قد عرفهُ بالملكة . ولكنهُ لم ينتبه فى الحال .
فيقتبس حينيئذٍ من ذلك مبداءً كافيًا للفحص والتامل. فى هل ان
الفعل جايزٌ . ام لا . واذا لم يصل الى معرفة ذلك ولم يتاملهُ . فباطلًا
يستشير وبحماقةٍ يفعل . وبواجبٍ يُعدّ عليهِ خطاءً كل ما يصدر من
ذلك . لان كل مقصدٍ بشريّ يحتاج الى تاملٍ . فى هل ان الامر جايزٌ
ام لا . لان تلك الوصية عينها التى تامرنا بتجنب الخطية وحفظ
الشريعة . هي نفسها تامرنا باستعمال الانتباه والتامل . الذى بدونه
لايمكن ان تُحفظ الشريعة . ولهذا فى الاشياء التى هى رديةٌ باطنًا
ومنافيةٌ الشريعة الطبيعية . فالانتباه بالقوة على الشر الادبيّ الواضح
بالملكة . لايقتضى الاّ تامل الفعل بذاتهِ او ان الواحد يعرف فعلهُ

جيدًا . لانهُ على هذا النحو تصدر حينيذٍ معرفة الشرحالًا . بما انها متحدةٌ معهُ باطنًا . ان تم ذلك بتانٍ دون تلهوجٍ . كقول سواريس . اما في الاشياء التي ليست هي رديةً بذاتها . بل محرمةً فقط من الناموس الوضعيّ . ولو ان تامل الافعال ذاتها حسب ذاتها كان كافيًا . اذا لم يكن لها اتحادٌ باطنٌ . فمع ذلك اذا الواحد لم يجهل الفعل . فتبيان الموضوع . ومعرفة الوصية حالًا . تكفي لاصدار معرفة الشر بالخصوص : ان تصرّف في فعلهِ بتانٍ . وتامل مستقيم * ثم انهُ يمكن ايراد مبادئ اخر يصدر حدوثها في امورٍ مثل هذه . مثلًا من لم يفتكر في يوم القطاعة . وراى اخرين ياكلون اطعمةً صيامية . او في يوم عيدٍ غير مفتكر في حضور القداس . وسمع قرع النواقيس . ونظر الشعب مسرعًا نحو الكنيسة . فمن هذه ونظايرها تصدر معرفة الوصية . وان لم تحصل بعد ممارسة هذا الحرص والاجتهاد . فعدم الانتباه حينيذٍ يكون طبيعيًا معذورًا كما يحدث للاتقياء العاملين بكل حرصٍ وتبصّر . وفي الاخرين . يكون غالبًا خطاءً مذمومًا . واذا الشر لم يتضح بالعادة المهلكة . فالفعل حينيذ يكون خطيةً . ان كان الجهل مذمومًا . لانهُ لايعذر من الخطاء *

* اعلم ثالثًا انهُ اذ يقول بعض لاهوتيين . بان الخطية المميتة تقتضي انتباهًا على الشر . اما بالتوقف اما بالشك اما بالارتياب . فهذا القول لكي يطابق الحق . ويوافق مبادي هولاء اللاهوتيين انفسهم . وباقي المعلمين الصادقين . فيجب ان يُفهم بمعنى مُناسب . اي اما عن الخطية المقبولة باستقامةٍ . اما عن الخطية المفعولة

مع

مع معرفة الشرحقًا . اما عن الانتباه على الشر . اما صوريًا حاضرًا. او ماضيًا. اما بالقوة. او مضمرًا. بالنوع. او بالجنس. في ذاته. او في علته *

* السوال الخامس فباي علامات يستبين في الشك. ان القبول الكافي للخطاء المميت . قد تم ام لا *

* اجيب ان المعلمين يضعون هذه الشروط * اولاً اذا المرتاب بتمام القبول كان رجلاً تقيًا . ذا ذمة نقية. مفتكرًا في ذاته انهُ حاصلٌ على استعداد ثابت. بان يقبل الموت بالاحرى. مما انهُ يقبل خطيةً مميتةً . فيجب حينيذٍ ان يُعتبر بانهُ لم يرتض رضاءً كافيًا . ولو انهُ ربما صدر منهُ تهاونٌ في طرده التجربة. و بالعكس. اذا كان رجلاً شريرًا معتادًا على الخطية. ففي الشك يجب ان يُعتبر بانهُ قد قبل. وذلك لانهُ في حال الشك. يصدر الظن المستقيم المستنتج من العادات والحوادث والاستعداد المتهلك . فبما ان الاول من عادته ان يبغض الخطية في الغاية . فان قبلها برضاء كامل. فحينيذ ينتبه على هذا التغيير. حتى انهُ لايشك به البتة . اما الثاني فلاجل توقف الخطية قليلاً فان لم يقبلها بالتمام . فلا يحصل لهُ شكٌ * ثم ان الندامة التي تتبع فعل الخطية حالاً . ليست هي علامة نقص الرضاء. بل تغيير الارادة * ثانيًا متى حدثت لك افكارٌ او تجربةٌ لكي تفعل شيًا رديًا و لم تفعلهُ مع امكانك بسهولة . فيكون ذلك دليلاً على ان الرضاء بالفعل لم يكن كاملاً. بما ان القوة الفاعلة تخضع للارادة * ثالثًا ان دوام الحركة الباطنة فقط بعد الانتباه . لايشير الى الرضاء التام بالكفاية .

كما يشير الى ذلك دوام حركة الاعضاء الخارجة . لان الارادة تامر هذه بسلطان . لاتلك * رابعًا اذا الواحد شك . في هل انه كان نايمًا . ام ساهرًا. بوعيه. ام بعكس ذلك . حين اراد اوفعل شيًا ما . فهذا دليلٌ صادقٌ بانهُ لم يكن عن اختيارٍ تامّ . لان هذا غالبًا يصيرّ الانسان عارفًا باعماله . لان الساهر بالنهار . لايعرف ذاتهُ بالكفاية انهُ ساهرٌ . وذو التمييز لايرتاب بذلك . ما لم يحصل نسيانٌ من طولة الزمان . فهذه الدلايل اذا كلها لم تبيّن الحق وتوضحهُ جليًا . فيلزم حينيذٍ الاعتراف بالقبول المشكوك به .

* السوال السادس في هل انهُ خطاءٌ مميتٌ فعل او قبول شيءٍ ثقيلٍ غير جايزٍ . لاجل غايةٍ حميدة *

* اجيب موكدًا ذلك * اولاً لان الرسول الالهي قد حرم هذه المقولة ۞ فلنعمل الشرور لتجينا الخيرات ۞ روميه ٣ * فالارادة تكون شريرةً . لانها تريد الشر . ولو انها ارادتهُ لاجل اي سببٍ كان . لان فعل الارادة يكتسب شرهُ من كل ما ينعطف اليه . يتضح جليًا من قول هوشع النبي ۞ قد صاروا مرذولين كالتي احبوها ۞ لان الغاية الحميدة لاتزيل شر الموضوع او الواسطة اذ لاتغيّر طبيعتهما * ثانيًا ان قبول الغاية الحميدة الناتج عن واسطةٍ غير جايزةٍ . فهو رديٌ لانهُ يتجه الى موضوعٍ ينافي الطبيعة الناطقة . ويخالف الشريعة . لانهُ ينافي الطبيعة الناطقة ويضادّ الشريعة نوال شيءٍ حميدٍ بواسطةٍ غير جايزةٍ . بل ان قبول غايةٍ حميدةٍ بواسطةٍ جايزةٍ . ولكن في ظروفٍ رديةٍ . فهو محرّمٌ ورديٌ ايضًا . لانهُ ينافي الطبيعة الناطقة ويضادّ

ويضادّ الشريعة الالهية والغاية الحميدة لا يمكن قبولها بواسطة جايزة في ظروف ردية. لانها تنافي الطبيعة الناطقة وتضادّها. مثلاً كالتقديس لاجل غاية حميدة. في مكان غير لايق. كقول القديس توما. لان ما كان بذاته وبجنسه رديا. فلا يمكن ان يصير جيدًا وجايزًا ابدًا. لانهُ لكي ان الشي يصير جيدًا. يجب ان كل الاشيا تتفق سويةً. لان الخير عن علة كاملة. والشر عن كل نقص *

* السوال السابع في ما هي الخطايا المميتة والعرضية من جنسها *

* اجيب مع القديس اغسطينوس القايل ۞ ان الخطايا الخفيفة. والثقيلة. لا يجب ان تُقاس بالحكم البشري. بل بالالهي. اذ بعض خطايا تُظن انها خفيفةً. لولم تتضح جسامتها جليًا من الكتاب الالهي. لان من يظن بالقايل لاخيه يا احمق انه يستحق نار جهنم. لولم يعلنهُ الحق ذاته ۞

* اجيب ثانيًا ان هذا وعلم كل الاداب معًا. يجب ان يُستنتج * اولاً من الكتاب المقدس. لان التي تُدعى منهُ قبيحةً. كريهةً. مرذولة. و مبغوضةً من الله. مستحقةً الموت. وجهنم. نافيةً عن ملك الله. ولاجلها يُعطى الويل. فهذه تكون مميتةً من جنسها* ثانيًا من التقليد. اي التي توجد في كتب الابا * ثالثًا من تحديد الكنيسة ورايها. التي هي عامود الحق. ومعصومة من الغلط فيما يخص الايمان والاداب* رابعًا من البرهان المتضح بالايمان. والمستند على هذه المبادي* خامسًا من راي جمهور المعلمين *

* اجيب ثالثًا ان الخطية المميتة من جنسها. فهي التي يوجد

في موضوعها . اومادتها شئ ثقيل يضادّ العقل الصوابيّ او غاية الشريعة . كالخطايا المضادّة الفضايل الالهية الايمان والرجا والمحبة . وضد الديانة والعدل . وفضايل اخر تلزم بثقل . والتى تفسدنا بثقل . اما الخطايا التى تضادّ الطبيعة الناطقة بخفة . او الوصية الملزمة بخفة . ولا تثلم محبة الله وا كرامه بثقل . ولا تضرّ القريب نظرًا الى شخصه وماله وحقه . ولاتفسدنا لانها تتضمن مخالفةً زهيدةً . كالكذب الانشراحي والكلام البطال . فهذه تكون عرضيةً بذاتها وجنسها . كقول القديس اغستينوس والقديس توما ۞ ان الكذب هو على نوعين . ولاتوجد بهما زلةٌ عظيمةٌ كما اذا لعبنا وبانشراح كذبنا *

* اجيب رابعًا ان الخطية المميتة من جنسها لعلى نوعين . الواحدة بكلية جنسها . والاخرى ليست بكليته . فالمميتة بكلية جنسها . هى التى كل موضوعها . او كل مادتها تكون ثقيلةً بذاتها . لان مهما كانت مادتها . فانها تحوى مخالفةً عظيمةً . ومهما كانت كميتها . فانها تثلم الفضيلة . التى هى غاية الوصية الثقيلة . ومن ثم لايمكن ان تصير عرضيةً الا من نقص الفعل . اوعدم الانتباه . والرضاء الكافي للمميتة . فمثل هذه هى الخطايا المضادّة باستقامة اضافةً ما الهيةً كبغضة الله واحتقاره والارطقة والاياس والتجديف والحلف كذبًا ونظايرها . لان هذه تضادّ باستقامة صلاح الله وصدقه ورحمته وعظمته وسموه الغير المتناهي . وتثلم بثقل المحبة والايمان والرجا والديانة وغيرها . وكذلك الخطايا المنافية الطبيعة الناطقة .

الناطقة . اوانها تحوى بذاتها اهانةً عظيمةً . كاللذة اللحمية خارج الزيجة . والفساد ونظايرها . اما الخطية المميتة من جنسها . ولكن ليس بكليته . فهى التى يوجد فى موضوعها او مادتها شئٌ ثقيلٌ بذاته وخفيفٌ معًا . اومخالفةٌ وتحريمٌ خفيفٌ وثقيلٌ ايضًا . اى انها بنوعٍ تثلم بثقلٍ . وبنوعٍ اخر تثلم بخفةٍ الفضيلة . التى هى غاية الوصية . لان المادة تُحسب ثقيلةً . متى ثلمت بثقلٍ الفضيلة . التى هى غاية الوصية . وتُعد ايضًا خفيفةً . متى ثلمت بخفةٍ فضيلةً مثل هذه . كما يتضح جليًا من خطية السرقة *

* السوال الثامن فى هل ان الخطية المميتة من جنسها يمكن ان تصير عرضيةً وبعكس ذلك *

* اجيب اولًا ان الخطية المميتة تقتضى مادةً ثقيلةً وانتباهًا كافيًا . ورضاءً كاملًا . فينتج من ذلك بان الخطية المميتة من جنسها يمكن ان تصير عرضيةً * اولًا لخفة المادة . كما يبان فى الخطايا المضادّة العدل . كالسرقة . لان مخالفة الوصية وتعدّيها والاهانة الواصلة لهُ تعالى . تكون خفيفةً ايضًا . اما الخطايا المميتة بكلية جنسها . لا يمكن ان تصير عرضيةً من قبل المادة . لان فى كل مادةٍ تخصها توجد قباحةٌ عظيمةٌ . وبكل كميتها تثلم الفضيلة . التى هى غاية الوصية . ثم ان خفة المادة فى الاشياء القابلة خفة المادة يجب استنتاجها من الظروف . خاصةً من كمية المادة الموصلتها الى الغاية * ثانيًا لنقصان الفعل من قبل العقل والارادة . كقول القديس توما ۞ ان الخطية المميتة من جنسها . يمكن ان تصير عرضيةً .

لاجل

لاجل نقص الفعل . لان الفعل الادبي لم يصل بالتمام الى العقل . اى لانهُ لايوجد انتباهٌ كافٍ ورضاءٌ تامٌ . ليُدعى الفعل بشريًا مطلقًا بالبساطة . ولعمرى ان فعل الارادة ورضاها الناقص . الغير الكافى للخطية المميتة . فهو الذى يصدر عن عدم القدرة للانتباه التام . لاجل اعاقة استعمال العقل . كما يحدث لمَن يكون نصف نايم . بشرط الا تكون هذه اختياريةً بالكلية . فكما ان الرضاء الكامل يُدعى تامًا كاملاً متى صدر عن انسانٍ ذى وعيٍ وانتباهٍ وتمييزٍ مطلق . هكذا الانتباه الناقص الغير التام . فهو الذى يصدر عمَن ليس واعيًا . ولاذو تمييزٍ مطلق . كمَن هو نصف نايم . فكما ان هذا ليس لهُ حكم عقلٍ تام . ولا تمييزًا كاملاً . ولا انتباهًا كافيًا لعمله . هكذا يحدث احيانًا ان الواحد . اما لاجل مفاجات المُشديد . اُو طياشة الفكر الى شىءٍ اخر . لم ينتبه ولم يقدران ينتبه على فعله بقدرما تقتضى الخطية . ومن ثم فاللذة فى موضوعٍ ردى . التى هى خطيةٌ مميتةٌ . فيمكن ان تصير عرضيةً لاجل نقص الانتباه الكافى . والانتباه الكافى التام . هو الذى يصدر من الانسان ذى الوعى والتمييز الكامل . ولهذا فالحركة تقسم الى ثلثة انحاء * اولاً الى حركةٍ اولى . وهي التى تحدث فجاةً قبل كل انتباهٍ عقلى . ولاتتعلق بالارادة ابدًا . وهذه ليست بذاتها خطيةً * ثانيًا الى حركةٍ ثانية . وهى التى تحدث مع انتباهٍ غير كاملٍ . ولكنهُ كافٍ للخطيةِ العرضية . لا للمميتة . كما يحدث لمَن هو نصف نايمٍ * ثالثًا الى حركةٍ مقصودة بالتمام والكمال . التى تحدث للواعى المنتبه . ذى التمييز الكافى . فهذه تكون خطيةً مميتة.

اذا كانت مخالفةً اختياريةً معتبره . ولكن نقص الفعل لايمنع . لان الخطية العرضية من قبل الموضوع فهي دايمًا عرضيةً . كقول سواريس . فكما انهُ تكفي للخطية العرضية كل مخالفة ولوكانت زهيدةً . هكذا يكفي لذلك اي اختيار . وحرية كانت . وبعكس ذلك الخطية المميتة . بما ان الانسان لايمكنهُ لاجل اي فعل كان . ولو كان ناقصًا . بان يجعل ذاتهُ مستحقًا بغضة الله الدايمة . والهلاك الابدى . لان هذا يضادّ صلاح الله . وحكمتهُ . وحسن تدبيره *

* اجيب ثانيًا ان الفعل الذى هو عرضيٌ من قبل جنسه . او موضوعه . يمكن ان يصير مميتًا بالعرض لامر يلحقه * اولاً من غلط الضمير . اذ يظن الواحد بفعله انهُ خطيةٌ مميتةٌ . ولو لم يكن بالحقيقة . لانهُ يرتضى حينيذٍ بالمظنون منهُ انهُ خطيةٌ مميتةٌ * ثانيًا لاجل الميل المنحرف الى امرٍ ردى قليلًا او مجرد . واضعًا بهِ غايتهُ الاخيرة . حتى انهُ لاجل الميل اليه . يكون مستعدًا لقبوله . ولوكان خطاءً مميتًا او انهُ يرتضى بالخطاء المميت اجرى . مما انهُ يمتنع عنهُ . او انهُ يحصل عليه بواسطة غير جايزة . لانهُ حينيذٍ يفضلهُ على محبته تعالى . ويخالف الوصية العظيمة . وهي ان يحب الله فوق كل شيء * ثالثًا لاجل غاية شرٍ مميت مقصود . كالتمليق . والمديح . الذى هو بذاته عرضيٌ . ولكنهُ اذا اتجه الى مخادعة بنت فيتضمن حينيذٍ قصد امرٍ ردى مميت . والواسطة تكتسب رداوة الغاية * رابعًا لاجل ضرر . اوشك عظيم . الذى يجب وينبغي ان يُعرف . بانهُ عتيدٌ ان يصدر من امرٍ خفيف . كمن يسبق فيعرف انهُ من سرقة امرٍ زهيد .

لعتيد

لعتيد الغيران يحدث. لان نتيجة فعل كذا. تنافي المحبة في الغاية. والعلة تشترك بشر مفعولها * خامسًا لاجل خطر السقوط في الخطية المميتة. كمن يعرف انهُ من فعل شر اما انه خفيفٌ بذاته اما مجردٌ لعتيد ان يسقط فيها. مثلاً النظر الى امراة. او التكلم معها. اذا قادهُ الى الفعل القبيح. او قبول اللذة اللحمية. او اللعب الذي هو بذاته جايزٌ. اذا صار سببًا قريبًا للحلف. والتجديف. وغير ذلك. لان من يضع ذاتهُ في خطر الخطاء المميت. فانهُ يخطي خطاءً مميتًا. لانهُ لا يعتبر محبة الله. ولا خلاص نفسهِ. اذ لم يتجنب. خطر هلاكها مع امكانهِ ذلك. لان الوصية التي تامرنا بتجنب الخطية. هي نفسها تامرنا بتجنب خطرها الممكن ايضًا * سادسًا لاجل احتقار الوصية او الفريضة او الريس بما انهُ ريسٌ. كمن يخالف الوصية في امرٍ زهيدٍ. ولكن لانها وصيةٌ. او لانهُ يرفض الخضوع للوصية او للريس. لان عصيانًا كذا. يؤول الى احتقار سلطانٍ ممنوحٍ من الله وبما ان الريس هو قهرمان الله. ووكيلهُ. فاحتقارهُ يتصل به تعالى. حسب قولهِ العزيز۞ من اهانكم فقد اهانني۞ لوقا ١٠* اخيرًا اهمال المشورة الانجيلية احتقارًا. كان الله يشور باشيا باطلةً غير مفيدةٍ. فهذه ايضًا هي خطيةٌ مميتةٌ. لانها اهانةٌ عظيمةٌ لهُ جل جلالهُ. وبها يحتقر الذي هو علة المشورة *

* السوال التاسع في هل ان خطايا كثيرةً عرضية. يمكن ان تصير خطيةً واحدةً مميتةً *

* اجيب اولاً ان الخطايا العرضية. ولو مهما تضاعفت. لا يمكنها بذاتها

بذاتها ان تصدر خطيةً واحدةً مميتةً. ما لم تجتمع مادتها او نتيجتها.
وهذا رأيٌ عام يتاكد * اولاً من المجمع التريدنتيني في الفصل
الخامس من الجلسة الرابعة عشر حيث قيل ۞ فبالخطايا العرضية
لانقصا عن نعمة الله ۞ ثانيًا لان الخطية المميتة. بما انها احتقارٌ لهُ
تعالى. وانحرافٌ عن الغاية الاخيرة. فتحوي شر الدرجة الى
الغير المتناهي. الذي لاتساويه جميع الخطايا العرضية * ثالثًا لان
التضاعف وحدهُ. لا يصدر خطيةً اخرى اعظم نوعًا من العرضية.
ولو مهما تكاثرة العرضيات. فكل واحدة تلبث في نوعها الادنى.
وتختلف جوهريًا عن النوع الاعظم. فتضاعف الخطايا العرضية
اذًا لا يمكن ان يصل الى نوع الخطية المميتة. الذي هو اعظم * اما
ما يتضح من شهادات الابا القديسين. هو ان كثرة الخطايا العرضية.
لا انها تصدر خطيةً مميتةً. بل تكون كاستعداد لها. ولكن من
يقصد فعل كل الخطايا العرضية التي تحدث لهُ. او يكون مستعدًا
لذلك. قاصدًا الاحادة عن الخطية المميتة فقط فهذا يخطي خطاءً
مميتًا. كقول سنكيس وغيره. ولو لم يكن احتقارهُ صوريًا. لان
قصدهُ يتضمن بالتصريح خطر الخطية المميتة. التي يروم ان تفاجيه.
لانهُ يتضح جليًا من الابا القديسين وجمهور المعلمين. بان الخطايا
العرضية المفعولة بحرية و قصد فتكون استعدادًا صريحًا للخطية
المميتة. كما يتضح بالتجربة. وكذا خطيةٌ. تنافي باستقامة وصية
المحبة *

* اجيب ثانيًا انهُ اذا اجتمعت اجتماعًا ادبيًا مادة او نتيجة

الخطايا

الخطايا العرضية المتكاثرة. واقامت موضوعا واحدا ثقيلا ضد وصية واحدة. فالخطية حينيذٍ تكون مميتة. ولو ان مادتها كانت خفيفة بذاتها. ولكن لاجل اتحادها الادبي مع موضوعات الخطايا السابقة. فتعتبر انها ثقيلة. وتصدر نتيجة ردية جدا. وهذا راى عام. لان بهذه الخطية الاخيرة يصدر تمام مادة ثقيلة. او نتيجة محرمة جدا. وفاعلها يستبين انه راضى بامر غير جايز. ومحرم جدا. كمن يشتغل فى يوم عيدٍ. فى ساعات مختلفة. فى كل ساعة ربعا فقط. فانه يخطى خطاء مميتا. فى اخر ربع اشتغل فيه حيث اكمل فيه الزمان المعتبر. لان هذه الاشغال القصيرة تتحد ادبيا. وحينيذٍ يقال انه اشتغل فى ذاك العيد زمانا معتبرا. مثلا ساعتين او ثلث. ومثل ذلك السكر. فانه يتم باخر كاس تشرب. ومن ياكل بشراهة. وعرف انه يضر صحته جدا باخر لقمة ياكلها. فانه يخطى خطاء مميتا. لانه ارتضى بموضوع منافٍ جدا للطبيعة الناطقة. والشريعة. ومضر لذاته ايضا. ولكن اذا لم تتحد مواد الخطايا العرضية. او نتايجها. ولا اجتمعت فى موضوع ثقيلٍ. فحينيذٍ كل خطية بمفردها تكون عرضية. ولا يقيمن خطية مميتة. لان هذه المواد لا تقيم موضوعا ثقيلا. ولا مادة كافية للخطية المميتة ابدا. كمن يشتغل فى اعياد متعددة. فى كل عيدٍ ربع ساعة. فلا يخطى خطاء مميتا. ان لم يصدر شك او احتقار من ذلك. لانه كما ان الاعياد مختلفة. ولا تقيم موضوعا واحدا ادبيا. هكذا الاشغال فهى مختلفة ايضا. ولا تقيم بينها موضوعا واحدا ادبيا. وكذلك من

فى

في صيام الاربعين . ياكل في كل يوم لقمة خبز في غير وقت . فلا يخطى خطاء مميتًا . لان لقمة يوم واحد . لا تتحد وتجتمع ادبيًا مع لقمة يوم اخر . لان الزام الامتناع عن الاكل فهو ملازم كل يوم . ويزول بزواله . ولهذا فان قصد اكل لقمة خبز في كل يوم من ايام الصوم المقدس في غير وقت . فهو بذاته خطاء عرضي فقط . لانه لا يتجه باتصال الى كل تلك الاجزاء الزهيدة المكاوله المحرمة في كل يوم بمفرده بل الى جميعها بانفصال . وبما انها محرمة تحت خطية عرضية فقط . فالقصد اذًا لا يكون خطية مميتة . ومثل ذلك قل عمن حرض كثيرين ليأكلوا شيًا زهيدًا في يوم صوم . لان فعل الواحد . لا يتحد مع فعل الاخر . ليقيم موضوعًا واحدًا ادبيًا محرّمًا . ومن ثم فهذا التحريض ليس هو خطاء ثقيلًا *

* السوال العاشر في هل ان كثرة الخطايا العرضية تكون استعدادًا للمميتة .

* اجيب اولًا ان كثرة الخطايا العرضية اذا تواصلت بتهاون فانها تهيي الانسان رويدًا رويدًا للخطية المميتة. يتضح ذلك* اولًا من قول الحكيم ١٩ ۞ من يتهاون في الصغاير يسقط رويدًا رويدًا في الكباير ۞ وفي انجيل لوقا ١٦ ۞ من لا يكون امينًا في القليل . لا يكون امينًا في الكثير ۞ ثانيًا من راى الابا القديسين . وجمهور المعلمين . الذين ابانوا جليًا . بانه يجب الحذر من الخطايا العرضية . ليلا نسقط في المميتة * ثالثًا من العادة . والتجربة *

* اجيب ثانيًا ان كثرة الخطايا العرضية تكون استعدادًا

للمميتة * اولًا لانها تزيل مجازا . او سلبيًا مانع الخطية المميتة . وذلك لانها تنقص في الخاطى حرارة المحبة . وخوف الله . وتستر قباحة الخطية . وتصدّ عنهُ من جانب الله تلك العناية الخصوصية . التي بها يقاوم التجاريب . ويهرب من الاخطار . وتمنع عنهُ ايضًا . عظمة السخا . الذي يحصل بهِ على غزارة النعم القوية * ثانيًا وضعيًا * اولًا لان الخطية المميتة والعرضية تتفقان بهذا . وهو انهما تخالفان الشريعة والناموس . وكثرة المخالفات الصغاير . سيما اذا كانت بقصدٍ وعن كسلٍ وتهاونٍ فانها تعدّ الانسان لمخالفة الشريعة والناموس في الكباير * ثانيًا لان لذة الخطاء والميل نحو الشي الردى عرضيًا . يمكن ان تزداد هكذا . حتى انها تجعل في ذلك الشي غايتها الاخيره . ولاجل شدة الميل نحوها . يصير الانسان مستعدًا لان يخالف اعظم الوصايا . او انهُ يضع ذاتهُ في خطر مخالفتها . فالخطية العرضية اذًا على هذا النحو فهي غالبًا بذاتها وباستقامةٍ تهيي للمميتة لانها تتجه نحو الموضوع ذاتهِ المتميز نوعًا . وتصدر ملكةً نظيرةً مثلًا . السرقة والشتايم والمخلفات الزهيدة . فانها تمهد سبيلًا للقبايح الجسيمة . لانها تصدر ملكة السرقة . والشتم . وغيرها . وهذه تقود الى الموضوعات الثقيلة اكثر مما الى الخفيفة . بما انها غالبًا تجذب اليها *

* الفصل الثالث *

في الخطايا الفعلية والاهمالية

* السوال الاول في ماذا تكون هذه الخطايا . وهل تتميز فيما بينها * اجيب

* اجيب اولاً ان الخطية الفعلية هي فعلٌ وضعيٌ يصير ضد الشريعة التي تحرمهُ . او هي مخالفة وصية سلبية . اما الخطية الاهمالية . فهي اهمال فعل الوصية . او مخالفة وصية ايجابية *

* اجيب ثانيًا ان هذه الخطايا بما انها تضادّ تلك الفضيلة . او الوصية عينها لاجل سبب واحد . فمن ثم تتميز فيما بينها ادبيًا . اقلهُ نظرًا الى الثقل . ويلزم ايضاحها في الاعتراف مفصّلًا . لان الخطية الفعلية هي غالبًا اثقل من الاهمالية . لانها تتضمن باعظم نوع مضادّة ومناقضة الطبيعة الناطقه والشريعة الالهية . لان عمل ما لا يجب عملهُ . فهو غالبًا اعظم مضادّةً . ومناقضةً للطبيعة الناطقة والشريعة الالهية . من اهمال ما يجب عملهُ . بل انهُ يضادّ هذه الوصية ايضًا . وهي ٭ حد عن الشر واصنع الخير ٭ فبغضة الله مثلًا هي خطيةٌ اعظم جدًا من اهمال وصية محبته تعالى . ولو ان اثنتاهما تضادّان وصية المحبة . ومن يسقط في اثنتيهما فلا يكمّل وصية الاعتراف . بقوله انهُ اخطا دفعتين ضد محبة الله الواجبة . وشتم الاب فهو اعظم قباحةً . مما اذا لم يُقدم لهُ الاكرام . بل ان البعض يقولون . إنهُ توجد خطايا فعليةٌ . واهماليةٌ تتميز فيما بينها نظرًا الى الثقل النوعي . كالتي ذكرناها . لانهم يظنون انها تحوي منافاةً . ومناقضةً للطبيعة الناطقة والشريعة الالهية متميزةً فيما بينها نوعًا . لانهُ ولو انهما تضادّان تلك الفضيلة عينها . لاجل السبب نفسه . فمع ذلك تضادّانها بحالٍ مختلفٍ نوعًا *

* السوال الثاني في من اين يجب ان يُعتبر نوع الاهمال الذنبي. وثقلهُ *

* اجيب انهُ يجب ان يُعتبر حسب نوع الفعل المامور. وجودته. لان العدم يكون قبيحًا بمقدار جمال الصورة المقابلة. فاهمال الوصية يكون قبيحًا بمقدار جودة فعلها. فاهمال الصلوة الفرضية الطويلة مثلًا. فهي اعظم من اهمال الصلوة الفرضية القصيرة *

* السوال الثالث في هل ان الفعل المتحد مع الاهمال الذنبي. هو خطيةٌ *

* اجيب اولًا ان كل فعل يكون علةً. او غايةً. او سببًا قريبًا للاهمال الذنبي. فيقتبس شر الاهمال نفسه. كمَن يهمل سماع القداس لكي يدرس او ينام. لان هذا محرَّمٌ في الوصية عينها. التي تامر بالفعل المهمول. وذلك بما ان الوصية فعّالةٌ بذاتها. فاذ تامر بفعل ما. تنهى معًا عن كل فعل ينتج منهُ اهمال الفعل المامور لانهُ كما ان الوصية تامر بحفظ كل ما هو ضروريٌ لحفظها. هكذا تنهى ايضًا عن كل ما يعيق حفظها. وفي ذلك الفعل توجد ارادة الاهمال اقلهُ بالقوة. فاذًا لهُ الموضوع نفسهُ الذي للاهمال عينه. وتلك القباحة نفسها. ومنافاة الوصية عينها. ومثل ذلك اذا صار الفعل واسطةً للاهمال. لان الوسايط تكتسب رداوة الغاية ومن ثم اذا كان الفعل من جهةٍ اخرى رديًا. فيكون ذا شر مضاعف. كمَن يهمل سماع القداس. وذلك لانهُ سرق في وقت سماع القداس. ولكن اذا لم يكن

يكن رديًا من جهة اخرى . فتكون له قباحة واحدة مع الاهمال الذنبي نفسه. بما ان قباحته تصدر من ذاك الاهمال فقط . و ينافي الوصية عينها . ولكن كما يعلم سواريس . ان من ينتبه بان الاهمال سيصدر منه في ذاك الوقت . ولكن من زود ميله الى ذاك العمل الجايز بذاته يريد فعله من كل بد . ولكنه يهمله . فذاك الفعل حينيذ يكون ذا شر متميز نوعًا . لانه يناقض استقامة الفضيلة الخصوصية . ولان الغاية الاخيرة قد وضعت في ذلك الفعل *

* اجيب ثانيًا ان الفعل الذي يصير في وقت الاهمال . اذا لم يكن علة ولا غاية ولا واسطة ولا سببًا للاهمال . ولكنه يفهم بانه تابع لارادة الاهمال الفعّالة فقط . لاجل غاية اخرى. فكقول كثيرين لا يقتبس شر الاهمال . ولا هو ايضًا خطية . اذا لم يكن رديًا من جهة اخرى. مثلاً من قصد اهمال القداس ليصد عنه ضررًا خفيفًا. فذهب الى بيته وهناك صلى . او درس في وقت القداس . هربًا من الكسل . وذلك لان الشريعة التي تامر بشي . فلا تنهى عن اخر . ما لم يكن اما علة او واسطة . او سببًا لاهمال الفعل المامور . مع افتراض نية اهماله . و يوجد فعل اخر ينجه الى الاهمال ماديًا بالعرض فقط . ولكنه لا يتحد به البتة *

* السوال الرابع في متى تصدر خطية الاهمال *

* اجيب اولاً ان خطية الاهمال الخارجة . تصدر في وقت تلزم الوصية بتكميل الفعل. لان هذه الخطية تقوم باهمال الفعل الواجب لاجل الوصية. اما وجوب الفعل . فلا يكون الا في وقت حفظ الوصية .

الوصية . وتصدر احيانًا اذا الواحد اراد صريحًا. او ادبيًا. او بالفساحة ومضمرًا . ان يترك الفعل المامور. لانه تصدر حينيذٍ ارادةٌ منافيةٌ للوصية *

* اجيب ثانيًا ان مَن يضع علةً . ويكون عارفًا انه ممكنٌ ان يصدر منها الاهمال . فيُعدّ عليهِ شر الاهمال . لان مَن يضع علة الاهمال . فبالفساحة او اقلهُ مضمرًا . يريد الاهمال ذاتهُ . لان مَن اراد العلة . فيستبين انهُ يريد معلولها . ولهذا فالوصية التى تحرّم الاهمال . هى ذاتها تحرّم مطلقًا وضع علته . ولعمرى ان مَن يسلّم ذاتهُ للنوم فى صباح عيدٍ . مع علمهِ بانهُ سوف ينام حتى زمان القداس الاخير . فيخطى حينيذٍ ضد الديانة . ولو انهُ بالعرض نهض بعد ذلك . وسمع القداسَ . لانّ كانت لهُ ارادةٌ اقلهُ مضمرة بالقوة . بان يترك القداس. ولو انهُ غيرها فيما بعد . وهكذا قل عمَن بمعرفةٍ . او بجهلٍ وعدمِ انتباهٍ مذموم . وضع ذاتهُ ادبيًا فى خطر الاهمال . لانهُ حينيذٍ يُنسب اليهِ كل شر الاهمال . ولو ان الاهمال لم يحدث فيما بعد . لانهُ بوضعهِ ذاتهُ فى خطر الاهمال . فقد ارادهُ اقلهُ مضمرًا. واذا بعد وضعهِ علة الاهمال . او تطويحِ ذاتهِ فى خطرهِ . امكنهُ ان يكمل الوصية معها الزمن بامتناعهِ عن عمل النقيض . ولكنهُ لم يكملها . فانهُ يخطى حينيذٍ خطية اهمالٍ جديدٍ . واهمالهُ يكون اختياريًا . بالنوع نفسهِ الذى بهِ يكون الفعل الخارج اختياريًا . لانهُ اراد من جديدٍ . اقلهُ بالفساحة ذاك الاهمال الحالى نفسهُ . ولكنهُ لا يسقط فى التاديبات الّاحين

تلزم

تلزم الوصية بصيرورة الفعل . لانهُ حينئذٍ يصدر الاهمال الخارج . الذى يلاصقهُ *

* اجيب ثالثًا انهُ لامرٌ محققٌ هو ان من وضع علة الاهمال . وصار بها عاجزًا عن تكميل الوصية . فانهُ يخطى ليس اذ يضع العلة فقط . بل اذ يهمل الفعل المامور ايضًا . ان لم يزيل علتهُ الردية . ان امكنهُ . فالكاهن مثلًا . الذى يحذف بقصدٍ كتاب فرضهِ فى البحر . ومن ثم يصير عاجزًا عن تلاوتهِ . فلا يخطى بحذفهِ لهُ فقط . بل انهُ يخطى ايضًا كل يومٍ لعدم تلاوتهِ . الى ان يصلح الزلة السابقة . ونظيرهُ من يسافر مسافةً بعيدةً . قبل القداس بدون ضرورةٍ . ولهذا صار عاجزًا عن سماعهِ . فانهُ يخطى ضد الديانة . ليس لانهُ عرف ان من سفرهِ لعتيدٍ ان يصدر عجزهُ عن سماع القداس فقط . بل وفى حين القداس ايضًا . ما لم يصدر حينئذٍ فعل الندامة . والسبب هو . لان الاهمال الحالى يُنسب للارادة . مادامهُ اختياريًا فى علتهِ الممكن نقضها . ولم تنقض . لان مقدار تواصل الاهمال طوعًا . ووضعهِ اختياريًا . يكون بمقدار امكانية نقض علتهِ . ولم تُنقض . لانهُ فى استطاعة الانسان ان يفعل بالّا يكون فيما بعد اختياريًا . وادبيًا *

* ولكن اذا الانسان لم يمكنهُ نقض علة الاهمال الردية . كما يحدث فى النوم . او فى السكر فهل انهُ يخطى ليس وقت وضعهِ العلة فقط . بل حين تلزم الوصية ايضًا *

* اجيب ان البعض ياكّدون ذلك . لان هذا الاهمال يكون لهُ

لهُ بالكفاية اختياريًا فى علته. التى لم تُنقض. واخرون ينكرون ذلك بتحقيق قايلين. ان اهمالاً كذا لا يزيد ابدًا على وضع علته الردية شرًا معدودًا. لان الاهمال حينيذٍ لا يكون اختياريًا. وطوعيًا الا فى العلة. والارادة حين الاهمال لا تستمر حرّة. ولا لها استعمالٌ طوعى البتة. اذ لا يمكنها نقض العلة. والنتيجة ان الاعتراف بكل الاهمالات الحالية فهو واجبٌ ولازمٌ ايضًا. وليس بعلتهم الردية فقط. وهذا يتضح جليًا من استعمال المومنين المستمر دايمًا. الذى يجب ان تُستنتج منهُ ضرورةً مادة الاعتراف اكثر. مما من المبادى الاولى. وانهُ يجب الاعتراف بالافعال. والاهمالات الردية فى العلة ادبيًا. ان كانت بذاتها خطايا. او ان مفعولات. وموضوعات الخطية المفعولة. قد وُضعت فى العلة اختياريًا. ثم ان هذا ضرورىٌ ايضًا. اما لاجل ايضاح ثقل الخطية كما يجب. او لاعلان ضرر القريب. او الزام الردّ. او لاجل ان الخطية هى تحت الحفظ. او الرباط *

* الفصل الرابع *
فى الجهل وخطاياهُ

* السوال الاول فى ما هو الجهل. وعلى كم نوع *

* اجيب اولاً ان الجهل بالفساحة. هو عدمية المعرفة الحقيقية فى الموضوع القابل. وبالحصر كما يُوخذ هنا. فهو عدمية المعرفة الواجبة او عدمية الاشياء الملزوم الواحد ان يعرفها. لان منْ يجهل ما لا يلتزم بمعرفته. فليس فيه جهلٌ بالتدقيق. بل غشمٌ بسيطٌ فقط*

فيقسم

* فيُقسم اولاً الى معذورٍ . والى مذمومٍ . فالجهل المعذور . ويُدعى ايضاً غير ملوم . فهو الذى لاتمكن ازالته بواسطة الاجتهاد الادبي . والمذموم هو الذى يزول بالاجتهاد الادبي *

* ثانيًا الى سابقٍ . ومرافقٍ . وتابعٍ . فالجهل السابق هو الذى لايُقبل البتة . ويكون علة الفعل . ويزول الفعل بزواله . فالصياد مثلاً . اذا استعمل الاحتراس الكلىّ بالاّ يقتل انسانًا . فقتل صاحبهُ ظانا به وحشاً . اما المرافق فهو الذى لايُقبل . ولايكون علة الفعل . لانهُ ولو زال لايزول الفعل . الذى ليس هو من الجهل . بل مع الجهل فقط . كمَن يجتهد بالكفاية بالاّ يقتل انسانًا . فقتل عدوهُ اذ كان مختفيًا . الذى لكان قتلهُ . لو عرفهُ هناك مختفيًا . والجهل التابع . فهو المقبول باستقامةٍ . او على غير الاستقامة . كمَن يجهل يومًا انهُ عيدٌ . او انهُ لم يشاء صريحًا ان يسال . او انهُ تهاون . ومن ثم فهو دايمًا مذمومٌ . واحيانًا يكون علة الفعل . واحيانًا لا . لانهُ ولو زال . فمع ذلك يصير الفعل احيانًا . واحيانًا لا يصير *

* ثالثًا الى جهلٍ ناموسىّ . والى عملىّ . فالاول هو ما يُجهل بهِ ناموسًا . او وصيةً . والثانى يُجهل بهِ ما قد يُصنع . ان كان حسب الوصية . او ضدّها . ويمكن ان يكون عن الفعل . او عن ظروفهِ . كمَن يجهل يوم الجمعة وياكل لحمًا *

* رابعًا الى سلبىّ . والى ايجابيّ . فالسلبى هو عدمية المعرفة لشىء ما واجبة بسيطة دون حكمٍ مضلٍ نحو ذلك الشى . والايجابي . فهو غلطٌ . او حكمٌ مضلٌ نحو ذلك الشى *

* خامسًا الى متملك . والى حالى . فالمتملك . هوعدمية المعرفة المتملكة . ويدعى جهلًا بالبساطة . والحالى . فهوعدمية المعرفة الحاليّة الواجبة . وبالاحرى يجب ان يُدعى عدمية الانتباه . والتبصر اونسيانًا ايضًا *

* السوال الثانى فى هل ان الجهل المذموم بذاته هوخطيةٌ *

* اعلم ان الجهل المذموم . احيانًا يكون مقصودًا ومقبولًا باستقامة . وهو الذى يريد به الواحد باستقامة صريحًا . او بحرية . كقول ايوب الصديق ۞ ارجع عنا لاننا لانريدان نعرف سبلك ۞ ٢١ * واحيانًا لايكون مقصودًا . وهو الذى لايُقبل باستقامة صريحًا . بل مجازًا فقط . اى بسبب التهاون فى العلم . وهذا يُقسم ايضًا الى جهل غليظ . وغير غليظ . فالغليظ هو او انهُ لم يجتهد كليًا فى تحصيل المعرفة . او انه اجتهد ولكن قليلًا جدًا . نظرًا الى عظمة الامر وثقله . ومن ثم فيصدر عن كسل عظيم فى العلم . والغير الغليظ . فهو اذا استعمل اجتهادًا ما لكى يحصل على المعرفة . ولكن ليس بالكفاية *

* اجيب ان الجهل المذموم نحو الاشياء الواجبة معرفتها . ولو كان غير مقصود . فهو بذاته خطيةٌ . وهذا راىٌ عام . اثبت ذلك اولًا ۞ خطايا شبابي وجهلى لاتذكر ۞ مزمور ٢٤ * لاتتزايد جهالاتى . ولاتتضاعف اثامى ۞ حكمه ٢٣ * ثانيًا لان هذا الجهل هو مخالفة الوصية صريحًا . واهمال شىء ماموربه . لان كل الوصايا تامر بحفظ ما لا يمكن حفظها بدونه . ولهذا فتامر باكتساب معرفتها جليًا .

التى

التى بدونها لا يمكن حفظها . ولانها تامر بالغاية . فتامر بالواسطة ايضًا . التى هى بذاتها ضرورية لذلك . فاذ قد امرت بكل الالزامات عمومًا وخصوصًا المختصة بوظيفة كل واحد . وحالة . ومقامه . فالجهل المذموم لمعرفة مثل هذه . فهو مخالفة صريحة . اختيارية للوصية . اقله مجازًا . اى لاجل الكسل فى العلم . ولهذا فهو خطية . ويعد شرًا لاجل كسل الارادة . الصادر منها * ثالثًا لان من يجهل ما يمكنه . ويجب عليه ان يعرفه . فانه يطوّح ذاته اختياريًا فى خطر مخالفة الوصية ادبيًا كل مرة تلزم بذلك . ومن ثم فانه يخطى دفعات عديدة . فاذًا يخطى خطاء جسيمًا * اعلم اولًا ان ثقل خطية الجهل . يجب اعتبارها من ثقل الوصية المجهولة . ومن الكسل فى العلم * ثانيًا لكى ان الشى يكون اختياريًا مضمرًا . يكفى ان تتجنبه . وان لا تتعمل . ان امكنك . ما هو ضرورى لتجنبه . ومن ثم يعد عليك ان لم تتجنبه * ثالثًا جهل الاشيا التى معرفتها تومر لاجل ذاتها . كاسرار الايمان فهو خطية تضادّ بالخصوص فضيلة الايمان . ولو لم تنزع وتبيد ملكة الايمان . اما جهل الاشيا التى تطلب معرفتها لاجل الفعل فقط . فهو خطاء بالنوع الذى به تكون مخالفة الوصية المجهولة . لانه يضادّ الوصية . والفضيلة معًا . وبما ان كل وصية تامر بحفظها . فتامر ايضًا بمعرفتها . واعتبارها بالكفاية *

* رابعًا ان خطية الجهل تتواصل . وتتضاعف . كخطية اهمال ردّ الضرر الواجب *

* السوال الثالث فى هل ان ما يفعل ضدّ الشريعة لاجل الجهل يعدّ خطاء *

 اجيب

* اجيب اولاً ان كل فعلٍ . او اهمالٍ صادرٍ ضدّ الشريعة . بجهلٍ مذموم مقصودٍ . اوغير مقصودٍ . فيُعدّ خطاءً . بنوع الشر المجهول ذاته . ولُوانهُ استبان جيدًا . و بالتالى ان كل جهلٍ مذموم لايعفى من الخطاء . و هذا راى الجميع * اثبتهُ اولاً ۞ ان اخطت نفسٌ بغير علمٍ . فلتقرب عن خطيتها جديًا حوليًا . والكاهن يطلب لا جلها . لانها بغير علمٍ اخطت امام الله . ويسمح لهاغفرانًا وتُترك لها ۞ اعداد ١٠ * ولعمرى ان مالا يُعدّ خطاءً . فلايحتاج مسامحةً . وغفرانًا . ولاهو بالبساطة خطاءً امام الله ۞ ان العبد . الذى لايعرف ارادة سيده . ويعمل مايستحق الضرب . فيُضرب ۞ لوقا ١٢ * ايها الاخوة انى عارفٌ انكم فعلتم بجهلٍ نظير رواساكم ۞ ابركسيس ٣ * لانهم لوعرفوا لماصلبوا رب المجد ۞ قرنتيه ٢ * حيث يُقال . ان موت المسيح قدصدر عن اليهود بجهلٍ . ومع ذلك فقد حُسب عليهم خطاءً عظيمًا جدًا . كما يستبين جليًا من خراب المدينة . ورذالة الشعب والامة كلهاوسبيها . ويصرّح ذلك السيد المسيح بقوله يا ابتاه اغفر لهم لانهم لايدرون ماذايفعلون ۞ لوقا ٢٣ * ولعمرى انهُ حيث يوجد الغفران فهناك تكون الخطية * ثانيًا من شهادات الابا القديسين سيما القديس ايرونيموس واوغسطينوس الذين اثبتوا هذه الحقيقة كقاعدةٍ دينيةٍ وبرهنوها ضدّ البيلاجيين فالقديس اغسطينوس فى رسالته ١٠٥ قال ۞ من ظنَّ فى شيءٍ انهُ جيدٌ . وكان رديًا . وعملهُ لظنه . فانه يخطى . فهذه هى خطايا الجهل . اذ يظن الواحد بالفعل انهُ جيدٌ . ويكون حقاً رديًا ۞ ثالثًا ان مايصدر بجهلٍ

او

او من جهل مذموم ضدّ الوصية. فهوطوعيٌ. و اختياريٌ بالكفاية. اقلهُ مجازًا. وفى علته. اى فى التهاون فى العلم اختياريًا. وبواجب يُعدّ ذنبًا على الارادة. التى كان يمكنها. بل ويلزمها ان تعرف الوصية وتحفظها. ولايكون لها حينيذٍ عذرٌ شرعيٌ لان التهاون المذموم فى تعلّم ما يجب معرفتهُ. لايمكن ان يكون عذرًا شرعيًا. بما انهُ اثمٌ. ومنْ يريد العلة. فيريد بالتبعية المعلول العتيد صدورهُ منها ضرورةً. اما لانهُ قد عرف. اما كان قادرًا ان يعرف بانهُ لعتيدٌ ان يصدر منها. بل ان مايصدر ضدّ الشريعه. اما يجهل. اومع جهلٍ مذموم وغير ممتنع ايضًا. فهو اختياريٌ فى ذاته ادبيًا بالمناسبة. نظرًا الى شره الادبي. وصدقه. وثقله ايضًا. ولولم يُعدّ كانهُ قد جُهلَ بذنبٍ. لان منْ يجهل بذنب. يُعدّ عليه ذلك بفطنة. نظرًا الى صدق الذنب. وثقله. ولولم يُعدّ عليه كانهُ قد عرفهُ حالًا * رابعًا لوان الجهل المذموم يعذر من الخطاء. لكان حظ من يتهاون فى علم الاشياء التى تمكنهُ. بل تلزمهُ معرفتها. افضل من حظ منْ يستعمل اجتهادًا عظيمًا فى علمها. الذى هو حماقةٌ فظيعةٌ* اعلم اولًا ان جهل الوصيه يكون مذمومًا متى حصل فى العقل شكٌ عنها. اوما يصيّر الانسان ان يفحص عن معرفة مثل هذه. واهمل ذلك. لانهُ حينيذٍ كان واجبًا عليه. بل ويلزمهُ ان يعرفها بالفحص * ثانيًا انهُ لكى ان الواحد يخطى خطاءً مميتًا. لايُطلب كسلٌ عظيمٌ. بل يكفى اهمال الاجتهاد الادبي. الضرورى للفحص عن كيفية الشى. وجسامته. وهذا راى الجميع. كقول سنكيس. لانهُ بواجب حينيذٍ

تعدّ

* اجيب اولاً ان كل فعلٍ . او اهمالٍ صادرٍ ضدّ الشريعة . بجهلٍ مذموم مقصودٍ . اوغير مقصودٍ . فيُعدّ خطاءً . بنوع الشر المجهول ذاته . ولوانهُ استبان جيدًا . و بالتالى ان كل جهلٍ مذمومٍ لايعفى من الخطاء . و هذا راى الجميع * اثبتهُ اولاً ۞ ان اخطت نفسٌ بغيرعلمٍ . فلتقرب عن خطيتها جديًا حوليًا . والكاهن يطلب لاجلها . لانها بغيرعلمٍ اخطت امام الله . ويسمح لهاغفرانًا وتُترك لها ۞ اعداد ١٠ * ولعمرى ان مالا يُعدّ خطاءً . فلايحتاج مسامحةً . وغفرانًا . ولاهو بالبساطة خطاءٌ امام الله ۞ ان العبد . الذى لايعرف ارادة سيدهِ . ويعمل مايستحق الضرب . فيُضرب ۞ لوقا ١٢ * ايها الاخوة انى عارفٌ انكم فعلتم بجهلٍ نظير رواساكم ۞ ابركسيس ٣ * لانهم لوعرفوا لماصلبوا رب المجد ۞ قرنتيه ٢ * حيث يُقال . ان موت المسيح قدصدر عن اليهود بجهلٍ . ومع ذلك فقد حُسب عليهم خطاءً عظيمًا جدًا . كما يستبين جليًا من خراب المدينة . ورذالة الشعب والامة كلهاوسبيها . ويصرّح ذلك السيد المسيح بقولهِ ياابتاه اغفرلهم لانهم لايدرون ماذايفعلون ۞ لوقا ٢٣ * ولعمرى انهُ حيث يوجد الغفران فهناك تكون الخطية * ثانيًا من شهادات الابا القديسين سيما القديس ايرونيموس واوغستينوس الذين اثبتوا هذه الحقيقة كقاعدةٍ دينيةٍ وبرهنوها ضدّ البيلاجيين فالقديس اغستينوس فى رسالته ١٠٥ قال ۞ مَن ظنَّ فى شيءٍ انهُ جيدٌ . وكان رديًا . وعملهُ لظنهِ . فانهُ يخطى . فهذه هى خطايا الجهل . اذ يظن الواحد بالفعل انهُ جيدٌ . ويكون حقًا رديًا ۞ ثالثًا ان مايصدر بجهلٍ او

او من جهل مذموم ضدّ الوصية. فهوطوعيٌ. و اختياريٌ بالكفاية. اقله مجازًا. وفي علته. اى في التهاون في العلم اختياريًا. وبواجب يُعدّ ذنبًا على الارادة. التي كان يمكنها. بل ويلزمها ان تعرف الوصية وتحفظها. ولايكون لها حينيذ عذرٌ شرعيٌ لان التهاون المذموم في تعلّم ما تجب معرفته. لايمكن ان يكون عذرًا شرعيًا. بما انهُ اثمٌ. ومن يريد العلة. فيريد بالتبعية المعلول العتيد صدورهُ منها ضرورةً. اما لانهُ قد عرف. اما كان قادرًا ان يعرف بانهُ لعتيدٌ ان يصدر منها. بل ان مايصدر ضدّ الشريعه. اما يجهل. اومع جهل مذموم وغير مصّنع ايضًا. فهو اختياريٌ في ذاته ادبيًا بالمناسبة. نظرًا الى شره الادبي. وصدقه. وثقله ايضًا. ولولم يُعدّ كانهُ قد جُهل بذنب. لان من يجهل بذنب. يُعدّ عليه ذلك بفطنة. نظرًا الى صدق الذنب. وثقله. ولولم يُعدّ عليه كانهُ قد عرفهُ حالًا * رابعًا لوان الجهل المذموم يعذر من الخطاء. لكان حظ من يتهاون في علم الاشياء التي تمكنهُ. بل تلزمهُ معرفتها. افضل من حظ من يستعمل اجتهادًا عظيمًا في علمها. الذى هو حماقةٌ فظيعةٌ * اعلم اولًا ان جهل الوصيه يكون مذمومًا متى حصل في العقل شكٌ عنها. اوما يصيّر الانسان ان يفحص عن معرفة مثل هذه. واهمل ذلك. لانهُ حينيذ كان واجبًا عليه. بل ويلزمهُ ان يعرفها بالفحص * ثانيًا انهُ لكى ان الواحد يخطى خطاء مميتًا. لايُطلب كسلٌ عظيمٌ. بل يكفى اهمال الاجتهاد الادبي. الضرورى للفحص عن كيفية الشى. وجسامته. وهذا راى الجميع. كقول سنكيس. لانهُ بواجب حينيذ

تعدّ

تُعدّ عليه خطيةً مميتةً . اذكان يمكنهُ . ويلزمهُ ان يحيد عماهو شرٌ عظيمٌ بذاته ولم يحد * ثالثًا كل دفعة اما يجهل . واما مع جهل يصير الفعل . اوالترك الردئ تعمدًا . فبقدر ذلك تصيرخطيةً جديدةً متميزةٌ عن الجهل الاول . والتهاون فى العلم . لانهُ يصير حينئذٍ بحريةٍ شئٌ جديدٌ ردئٌ اختياريًا . الذى شرهُ يُعدّ على الارادة خطاءً . لانهُ كان يمكنها . بل ويلزمها ان تعرفهُ . وتحيد عنهُ . وهى لم تزل رابدة الجهل . اقلهُ مضمرًا . ولعمرى ان من يجهل ماهو ضرورىٌ لوظيفة القاضى . فيخطى خطاءً عظيمًا ضد العدل . ان قبلها . لانهُ فيما بعد يخطى خطاءً مميتًا كل دفعة يعطى فتوةً فاسدةً . لانهُ بحريةٍ يعطى فتوةً ظالمةً . ولو ظنها عادلةً . اذ كان يمكنهُ . ويلزمهُ ان يعرف ظلمها . ولهذا بواجبٍ تُحسب عليه بل ربما قدعرف مضمرًا . انهُ لاجل جهله لعتيدةٌ ان تحدث منهُ فتواتٌ عديدةٌ فاسده . وهو فى خطر اعطايها . مع انهُ كان يمكنهُ . ويلزمهُ ان يعرف هذا . ويتاملهُ جيدًا . ولايشرع . ليلا يضع ذاتهُ فى خطر ان يفعل ظلمًا . ومثل ذلك قل عن الحكيم . والخورى . ونظير ذلك *

* اعتراضٌ ان شر الفعل المجهول لايُقبل . ما لم يُعرف . فاذًا الخ *

* اجيب انهُ قد قُبل اقلهُ مجازًا ومضمرًا . لاجل التهاون بالعلم . لان الفعل المذموم قدصار اختياريًا وشرهُ كان يمكن ويلزم ان يُعرف ويتجنب وهذا كافٍ لكى يُحسب على الارادة . والنتيجة ان شر الفعل يُعرف من الغشيم . اقلهُ بالتباسٍ . اذ ينتبه على غشمه ويعرف انهُ لاجل ذلك لعتيدةٌ ان تصدرمنهُ خطايا كثيرةٌ . ويطوّح ذاتهُ فى خطر

خطر الخطاء لجهله ماهو جايز. وغير جايز. وليتامل هذا الامر بتواصل اذ يمكنهُ ويلزمهُ ان يتاملهُ . وان لم يطرح عنهُ الجهل . فيبان انهُ يريد اقلهُ مجازًا ومضمرًا كل تلك الخطايا المعروفة منهُ بالتباس. انها لعتيدةٌ ان تصدر من ذلك *

* يزعم بان التهاون بالعلم لم يكن مقبولًا بالتصريح. فاذًا . الخ *

* اجيب انهُ قد قُبل اقلهُ مضمرًا . اذ كان يمكنهُ . ويلزمهُ ان يتجنبهُ . ومن ثم فبواجب يُحسب على الارادة . لانها لم تهرب منهُ باستعمالها الاجتهاد الواجب . والممكن لمعرفة تلك الاشيا الملزوم الانسان بمعرفتها . والجهل المذموم فهو خطاءٌ اختياريٌ لاجل الكسل في العلم . وبهذا كفايةٌ لان يُحسب على الارادة *

* اجيب ثانيًا ان الخطايا الصادرة باي جهلٍ . اومع ايّ جهلٍ مذموم كان . فهي من نوع الخطايا ذاتها الصادرة بمعرفةٍ نحوذاك الموضوع نفسه . وهذا رايٌ عامٌ . اولًا لان الجهل والتهاون ثم الخطية الصادرة منهما . يضادّون تلك الوصية . والفضيلة عينها. لان كل وصيةٍ تامر من ذاتها بالمعرفة والاجتهاد نحو مادتها اذ الامران ضروريان لحفظها* ثانيًا لان الفعل يقتبس شرهُ النوعيّ من الموضوع. فاذًا الفعل الصادر بجهلٍ والفعل الصادر بمعرفةٍ . اذا كانا نحو موضوعٍ واحدٍ رديّ . فانهما يكتسبان منهُ ذاك الشر النوعي نفسهُ . ولهذا من يجهل وغشم مذموم عهد عهدًا فاسدًا ضدّ الناموس او العمل. فانهُ يخطي ضدّ العدل . واذا ترك قداسًا مامورًا . فانهُ يخطي ضدّ الديانة . وما اشبه ذلك *

* السوال الرابع في ما هو الجهل الذي يزيد . وينقص الخطية *

اجيب

* اجيب اولاً ان الجهل المعذور الغير المقصود ينقّص شر الخطية. وهذا رأيٌ عامٌ يتأكد ذلك من قوله تعالى ۞ فالعبد الذي يُعرف ارادة سيده ولا يعمل حسب ارادته فيُضرب كثيرًا. والذي لا يُعرف ويعمل ما يستوجب الضرب فيُضرب قليلًا ۞ لوقا ١٢ * اى انه يُقاصر قليلًا. وقولهُ تعالى ۞ يابتاه اغفر لهم. لانهم لا يدرون ما يعملون ۞ لوقا ٢٣ * ثانيًا لان جهلاً كذا ينقّص الاختيار. لانهُ يصدّ العقل عن ادراك الخطية في ذاتها. وان الارادة تقبلها في ذاتها. ويصيّر الخاطي اقل انعطافًا نحو الشر. ولكن اذا التهاون في العلم كان جسيمًا. فالجهل لا ينقّص الخطية. حتى من مميتة يصيّرها عرضيةً. لانهُ لا يفقد الاختيار الكافي للخطية المميتة. بما ان اليهود الذين صلبوا المسيح. واضطهدوا رسلهُ القديسين بجهل. فانهم اخطأوا حقًا خطاءً مميتًا. ولهذا قال القديس اغستينوس في الفصل الثالث من كتابه عن النعمة. والاختيار ۞ ولكن ذاك الجهل. الذي لم يكن للذين لم يشأوا ان يعرفوا بل للذين كانهم بالبساطة لم يعرفوا. فلا يُعذر احدٌ منهم. حتى لا يتعذب بنارٍ ابديةٍ. ولكن ربما لكي باقل عذابٍ يتعذب ۞

* اجيب ثانيًا ان الجهل المقصود يزيد شر الخطية. وهذا رأى الجميع مع القديس توما. لان ذاك الشي يزيد شر الخطية هو الذي يصيّرها اكثر اختياريةً. والحال ان هذا ما يفعلهُ الجهل المقصود. اذ به يُراد باستقامةٍ صريحًا خطر الخطية. اى الجهل نفسهُ. لاجل الميل الطوعي نحو الخطية. بل ان كل خطيةٍ صادرةٍ عن الجهل تُقبل صريحًا.

لان

لان الانسان يشاء ان يجهل لكي يخطي بحرية . لان الخطية تعرف بالكفاية . اقله مجازًا في خطرها المقبول باستقامة. ولهذا فالنبي يوبخ الانسان على هذا الجهل . الذي يزيد الخطية ثقلاً . بقوله ۞ لم يرد ان يفهم ليعمل الخير ۞ مزمور ٣٥ * وبالتالي ان جهلاً مثل هذا . نظرًا الى اعتداده . فبالصواب يساوي المعرفة الصريحة *

* السوال الخامس في هل ان جهل الشريعة الطبيعية والوضعية المعذور يعفي من الخطاء الصوري والاحتسابي ايضًا *

* اجيب ماكدًا ذلك * اولاً من القديس اغستينوس في الفصل التاسع عشر من الكتاب الثالث عن الاختيار ۞ لا يُحسب عليك اثمًا ما جهلته غصبًا . ولكن ما جهلته لانك تهاونت بالفحص عنه ۞ وبعد ذلك يقول . ان الشر الذي يصدر عن جهل كذا نحو الناموس الطبيعي . فلا يُحسب خطاءً الّا بالفساحة مجازًا . كما ان اللغة اليونانية . واللاتينية لاتدعيان لسانًا الّا مجازًا * ثانيًا من القديس توما . في الفصل الثالث . من البحث السادس والسبعين حيث قال ۞ ان وُجد جهلٌ اضطراريٌ بالكلية فيكون . اما لانه معذورٌ . اما لانه عمّا لا يلتزم الواحد بمعرفته . فهذا الجهل يعفي من الخطاء بالكلية ۞ ثالثًا لان اسكندر الثامن قد حرم هذه المقولة ۞ ولو انه وجد جهلٌ معذورٌ لناموس الطبيعة . فهذا في حال الطبيعة الساقطة لايعفي الفاعل من الخطاء الصوري ۞ رابعًا لان كل خطية محسوبة خطيةً فهي اختياريةٌ جوهريًا لتكون اما خطيةً اما شبه الخطية . حتى لا يمكن ان تكون خطيةً . ما لم تكن اختياريةً . كما يعلّم

القديس اغسطينوس . لان ماليس هواختياريًا . فلايُعدّ على الارادة . بما انهُ لايصدرعن الارادة . والحال ان الفعل الصادرعن جهلٍ ضدّ الشريعة . فلا يكون اختياريًا ابدًا كانهُ مناقضٌ للشريعة . لان شرهُ لم يُعرف . بل ولم يكن ممكنًا ان يُعرف . لافى ذاته . ولا فى خطرهِ بانهُ خطيئةٌ . لان الاختيارى ماكان عن الارادة مع معرفةٍ حاليةٍ بالقوة . اومضمرة ايضًا * خامسًا لانهُ بخلاف ذلك . لكان الانسان ملزومًا بالمستحيل . ولهلك لانهُ لم يحفظ الوصية . التى لم يقدرعلى حفظها اصلًا وذلك لانهُ لم يقدران يعرفها . ولهذا لم يحفظها *

* اعتراضٌ اول ان جهل الناموس الطبيعى كان اختياريًا فى علتهِ . اى فى الخطية الاصلية . وارادة ادم *

* اجيب اولًا ان اسكندرالثامن قدحرم هذه المقولة ۞ انهُ فى حال الطبيعة الساقطة تكفى للخطية المميتة . وعدم الاستحقاق . تلك الارادة التى بها الاختيار . والحرية كانتا فى علتيهما . اى الخطية الاصلية . وارادة ادم المخطى ۞ ثانيًا بما ان كل خطيةٍ تقتضى اختيارًا وحريةً . هكذا كل خطيةٍ شخصيةٍ تقتضى اختيارًا وحريةً شخصيةً * ثالثًا والّا لكانت تُعدّ اثمًا الافعال التى تصدرعن الجنون . وما ماثلهُ لانها هى ايضًا نتيجة الخطية الاصلية نظيرالجهل *

* اعتراضٌ ثانى قيل فى الناموس ۞ ان جهل العمل يعذر . لاجهل الناموس *

* اجيب ان هذا يجب ان يُفهم عن المحكمة الخارجة . التى لاتقتضى بان الواحد يجهل بدون ذنبٍ ماهو ملزومٌ بمعرفتهِ . لاعن المحكمة الباطنة *

اعتراض

* اعتراضٌ ثالثٌ ان مجمع فلسطين قد حرم مقولة بيلاجيوس هذه ۞ ان النسيان . والجهل ليس هما تحت الخطاء لانهما لايصدران من الارادة . بل من الاضطرار ۞

* اجيب ان القول هنا هو عن النسيان والجهل المذموم ولكن الذى ليس هو مقصودًا وباستقامة مقبولاً . لان بيلاجيوس كان يعلّم . بان كل جهلٍ لايكون مقصودًا وباستقامةٍ مقبولاً . لايُدعى خطيةً . لانهُ يصدر من الضرورة . او من حال الطبيعة . او من الضعف الغريزى . وهذا كذبٌ محض . لان الجهل الغير المقصود . والغير المقبول باستقامةٍ . بل والممكن ان يزول بواسطة الاجتهاد الادبي فهو خطيةٌ . لانهُ مقبولٌ بالفساحة ومن ثم فهو اختياريٌ بالكفاية . فى التهاون بالعلم . ولو انهُ لم يصدر عن الارادة تعمدًا . بل عن الضرورة . فمع ذلك فان تواصلهُ فهو مقبولٌ مجازًا . اى فى اهمال العلم اختياريًا . وهذا الجهل لايكون حينئذٍ ضروريًا . الا بالضرورة التابعة *

* اعتراضٌ رابع ان القديس اغستينوس يصرّح ذلك فى مواضع مختلفة *

* اجيب ان القديس فى تلك المواضع يتكلم عن الجهل المذموم . الممكنة ازالتهُ . اقلهُ بمعونات النعمة الاعتيادية وبالفحص والاجتهاد الادبي . ومثل ذلك يجب ان تُفسر شهادات القديس ايرونيموس . وباقى الابا . التى يمكن ان يُعترض بها . فانتج مما تقدم . بانهُ لايُعذر فى العمل الّا الشر المجهول بجهلٍ معذورٍ . لا الذى كان معروفًا . او مجهولاً بجهلٍ مذمومٍ . ولهذا من يقتل انسانًا غير عارفٍ انهُ

اكليريكى بجهلٍ معذورٍ . فيخطى خطية القتل فقط . لاخطية النفاق *

* اعلم ان شر فعل الارادة الادبى لعلى نوعين . اى مادى . وصورى . فالمادى يقوم فى قباحة الفعل . ومنافاتهِ للطبيعة الناطقة . والشريعة الالهية . والصورى فهو اعتداد الشر المادى للمذمة والقصاص . لان الفعل المنافى الطبيعة الناطقة والشريعة . ان فُعل بحريةٍ ومعرفةٍ . او مع جهلٍ وعدم انتباهٍ مذمومٍ على الشر . ولهذا السبب فالفعل الباطن يكون معدودًا للمذمة والقصاص والفعل يكون بالتمام والبساطة ادبيًّا . وان لم يكن كذلك . والّا فالشر المادى لايمكن ان يُعدّ للذنب والقصاص . والفعل لايكون الّا ابتدايًا . و بالتبعيض ادبيًّا . لان فعل الشر بالتمام ادبيًّا . فهو فعلٌ ينافى الطبيعة الناطقة والشريعة الالهية ويُعدّ للذنب والقصاص . وما عدا هذين الشرين للفعل الباطن . يوجد ايضًا الشر الوضعى . الذى هو قباحة الموضوع . ومنافاتهِ الخصوصيه للطبيعة الناطقة . والشريعة الالهية *

* السوال السادس فى هل يوجد جهلٌ معذورٌ للناموس الطبيعى *

* اجيب اولًا انهُ لايوجد لافى المبادى الادبية . وذلك لانها واضحةٌ بذاتها . و بيّنةٌ لكل ذى عقلٍ . مثلًا . الخير يُصنع . والشر يُرذل . ما لاتريد ان يُفعل بك . لاتفعلهُ بغيرك . الله يُعبد ويُحب ونظايرها . ولافى الوصايا الواضحة بذاتها . او انها تُستنتج بسهولةٍ من الاشياء الواضحة بذاتها كالعشر وصايا ونظايرها . ولانها يمكن ان تُعرف بقليل

بقليل من الاجتهاد . بل ان الطبيعة . والضمير ايضًا . ينبهان على فعلها. ولا يسمحان بان تجهل بدون ذنب البتة . كقول سواريس. والرسول الالهي في الفصل الاول والثاني من رسالته الى روميه . قال ✿ ان المخالفين مثل هذه يستوجبون الموت . ولا عذر لهم . ويهلكون . لان فعل الشريعة مكتوبٌ في قلوبهم ✿

* اجيب ثانيًا انهُ يوجد في البعض جهلٌ معذورٌ نحو بعض وصايا من الناموس الطبيعي التي هي بذاتها خصوصيةٌ غويصةٌ وبعيدةٌ عن المبادى جدًا. وهذا رأيٌ عام * اثبت ذلك اولًا من التجربة. لان معلمين لاهوتيين . وقديسين ايضًا . دارسين الحقايق بتدقيق . يختلفون احيانًا فيما بينهم . في امور تُنسب الى الناموس الطبيعي . فالبعض يسلّمون في امر ضدّ الناموس الطبيعي . والبعض ينكرونهُ . فيلزم ان البعض يغلطون . لان احد الرايين المتناقضين يجب ان يكون كاذبًا . والحال ان هولاء لا يغلطون الا بجهلٍ معذور . لاجل استعمالهم الصلوة . والاجتهاد الواجب . وغير وسايط اخر ضرورية لادراك الحق* ثانيًا ان القديس توما . والقديس بوناونتورا يضادّان بعضهما بعضًا في امورٍ كثيرةٍ تُنسب للناموس الطبيعي . فاذًا يلزم ان احدهما يغلط في مادة الناموس الطبيعي. ومع هذا لا الواحد ولا الاخر رجع عن رايهِ قبل موتهِ . فان لم يوجد اذًا جهلٌ معذورٌ في بعض امورٍ من الشريعة الطبيعية . والّا فاحدهما لقد مات في خطاءٍ ثقيلٍ وهلكٌ . لان تعليم الغلط بمعرفةٍ نحو الوصايا الالهية . فهو اثمٌ جسيمٌ * ثالثًا لانهُ توجد بعض وصايا غويصة جدًا . وبعيدة عن المبادى الاولى .

ولا يمكن

ولا يمكن استنتاجها منهم الا بفحص وتدقيق. وصعوبة عظيمة. ولهذا يمكن ان تجهل بسهولة بجهل معذور . سيما من الغشماء الاميين . اللذين يصعب عليهم اطالت الفحص . والتدقيق . وتعوزهم بدون ذنب الاسباب . والدلايل الكافية لادراك الحق * رابعًا لانه كما يشهد لاكرويكس . بانهُ في سنة ١٦٩٠ . قد حرِمة في رومية هذه المقولة ۞ لانسلم ابدًا بانهُ يوجد في الانسان جهلٌ معذورٌ نحو الناموس الطبيعي اذا فعل في الحال ماينا في الطبيعة ۞ اعلم انهُ قد غلط لاكرويكس بقوله. قد حرِمت في روميه هذه المقولة . لانه في السنة المذكورة . قد حُرم كتابٌ مجهولٌ متضمن مقولات كثيرةً . حيث توجد هذه المقولة ايضًا . ولكن من يمكنهُ ان ينتج من هنا. بان هذه المقولة ايضًا قد حُرمة . لانهُ قد تمسك بها فيما بعد كثيرون معلمين من فقها لاهوتيين اللذين قالوا انهُ لا يجب ان يُسلم بوجود جهل معذور نحو ناموس الطبيعة . وهم ديانا . ونوريسيوس . وبالانكوس . وغيرهم كثيرين معلمين كتوليكيين . وفي ايامنا هذه ايضًا . يُستعمل هذا الراي *

* السوال السابع فيما يجب ان يُقال عن نقص الانتباه . وعدم التبصّر . والنسيان * اعلم ان نقص الانتباه . هو فقد الاحتراس الحالي . وعدم التبصّر . هو فقد التامل الواجب . اما النسيان . فهو فقد الذاكرة لامر بيّن من جهة اخرى. ومن ثم يتميزون عن الجهل المتملك . الذي هو عدم المعرفة المتملكة . بل ويمكن ان يحتوا ضمن الاسم العمومي . اي الجهل الحالي . اذ هم فقد المعرفة الحالية الواجبة *

اجيب

* اجيب ان هذه جميعها تتجه نحو الخطية بذاك النوع نفسه. الذي يتجه به الجهل المتملك. حتى ان ايهم كان مذموما. فيكون بذاته اثمًا. والفعل. او الترك الرديّ الصادر عنه. يعدّ ايضًا اثمًا. وبعكس ذلك اذا كان عدم الانتباه والتهاون مع النسيان ينسبون الى الاختيار. والاضطرار. كالجهل المتملك نفسه. لانه كما ان المعرفة المتملكة لاتصوّر بذاتها فعل الارادة. ولكن بالمعرفة الحالية. التي تقدّم الموضوع. هكذا الجهل المتملك لايفعل شيًا الا بواسطة الجهل وعدم المعرفة الحاليان. ومن ثم فان عدم الانتباه والتهاون المذمومان الممكن بل الواجب تجنبهما. فهما اثم لامحاله لانه يجب على الانسان ان يسلك في افعاله بتبصّر وفطنة. وكل وصية تامر باستعمال الانتباه والتامل. بما انهما ضروريان لحفظها. ولهذا فالاشياء. التي تصدر عنهما ضد الشريعه. فتحسب اثمًا. لانهما لايفقدان الاختيار المضمر بالقوة ومن ثم فهي اختيارية ايضًا. كالخطايا الصادرة عن عدم الانتباه والتهاون. اللذين كان يمكن ويجب تجنبهما. وبخلاف ذلك اذا كانا معذوران في انسان ذي معرفة متملكة واجبة. ولا يُعدّان اثمًا ايضًا. بل يعفيان من الخطاء في الاشياء الصادره عنهما ضدّ الشريعه. لان شر الفعل حينيذ لايكون اختياريا حتى ولامضمرًا. إذ بدون المعرفة لايمكن ان توجد ارادة البتة. ولعمري ان عدم الانتباه والتهاون المذمومان. يمكن ان يكونا اختياريان * اولاً في ذاتهما متى وجد ميل العقل المنتبه. على انه يجب استعمال اكثر تاملًا وبحثًا ولكن الارادة رامت الفعل بدون ذلك * ثانيًا في اخر اي اما في

الفعل الوضعيّ . الذى به يروم الواحد شيًا يفقد الانتباه . كاتباع الالم . او اهمال الحرص الممكن . والواجب استعماله . واما فى نقص متهلك غير مجهول . اى بالتلهوج فى العمل . او بالكسل الاعتيادى فى التبصر . او بعادة ردية . التى لايعتنى فى اصلاحها *

* الفصل الخامس *

فى الشهوة وخطايا الضعف والخبث والملكة

* السوال الاول فى هل ان حركات الشهوة هى خطايا *

* اجيب اولاً ان حركات الشهوة الغير المرتبة . اذا صدرت عن ارادة مطلقة . فتكون خطايا مميتة فى مادة ثقيلة . وعرضية فى مادة خفيفة . لانها قبيحة . واختيارية بالتمام ومطلقة معاً . فلا ينقصها اذاً شى لتكون خطاء حسب المادة *

* اجيب ثانيًا ان حركات الشهوة الغير المرتبة . ولو انها صدرت من قبل الشيطان . او من ذاتها اضطراريًا . مع انتباه غير كامل . وكان قبول الارادة غير كامل ايضًا . فتكون حينيذ عرضية . لان الانسان لايمكنه ابدًا بدون ذنب . ان يسمح او يقبل شيًا قبيحًا بذاته . وغير مرتب . ومناف الطبيعة الناطقة . ولكنها لاتكون مميتة . ولو كانت نحو شىء غير جايز البتة . وذلك لاجل نقصان الفعل . ولكن اذا وجد انتباه كامل . والارادة قبلتها . وارادتها . فتكون حينيذ خطاء مميتًا . كما قيل فى الفصل الاول الى اهل روميه . لان الشى المقبول . والمراد بالتمام . يكون خطاء مميتًا متى كان غير مرتب من قبل الموضوع وينافى الطبيعة الناطقة فى امر ثقيل لان هذا محرّم من الله فى الغاية *

اجيب

* اجيب ثالثًا ان حركات الشهوة الغير المقصودة . السابقة العقل . والارادة . ولو كانت غير مرتبة بالكلية . فلا تكون خطايا . ان لم يوجد قبول الارادة . ولو كان مضمرًا * يتاكد ذلك اولًا من المجمع التريدنتيني . في الراس الخامس من الجلسه الخامسة . قايلًا ۞ ان الشهوة لا تضر الغير القابلين . بل انهُ يُكلّل منْ يقاومها بجلادة ۞ ثانيًا من مقولات بايوس الاراتيكي المحرومة من القديس بيوس الخامس . وغريغوريوس الثالث عشر . حيث قيل ۞ ان الرغبات الردية . التي لا يقبلها العقل . ويتجرب بها الانسان غصبًا . فهي محرّمةٌ من الوصية . لا تشتهينَ * ثم ان الشهوة . او شريعة الاعضاء . ورغباتها الردية المقبولة من الناس غصبًا . فهي مخالفةٌ حقيقةً للشريعة * ثالثًا لان حركات مثل هذه لا تكون ابدًا اختياريةً بالخصوص من ارادةٍ وحريةٍ شخصيةٍ يقتضيها عدم الاستحقاق الشخصيّ : اذ لا يمكنّا حسب اختيارنا . بالّا نتجرب بها *

* اعلم انهُ يجب ان يُفهم هذا ايضًا عن الافكار الردية . والحركات الاخر القبيحة من قبل الموضوع . لانهُ اذا كانت غير مقصودةٍ بالكلية . وغير اختياريةٍ في علتها ايضًا . بل تُرذل من الارادة . فلا يمكن ان تكون خطيةً . لانها ليست اختياريةً . واذا كانت مقصودةً . واختياريةً دون التمام . فتكون عرضيةً فقط لاجل نقصان الفعل . اما اذا كانت مقصودةً بالتمام . وقُبلت من الارادة فتكون مميتةً . ان كانت ثقيلةً . لانها حينيذٍ تكون اختياريةً . وقبيحةً في الغاية *

* السوال الثانى فى هل ان الالم. او حركة الشهوة الشديدة. تعفى من الخطية. او انها تنقص شرّها *

* اجيب اولًا ان اتباع الالم فهو خطيئة ولوكان سابقًا اى متى لم تحركه الارادة ولم تامره اذا لم يعدم التمييز والحرّية معًا* يتاكد ذلك اولًا من دانيال النبى ١٣ ۞ ان الشهوة تفسد القلب۞ والى روميه ٧ ان الام الخطايا تفعل فى اعضاينا. لتثمر الموت ۞ ومن الحكمه ٥ لا تتبع شهوات قلبك. لان الله المنتقم سينتقم ۞ والى غلاطية ٥ فالذين هم للمسيح. فانهم يصلبون اجسادهم مع الرذايل والشهوات ۞ ثانيًا لان ما ليس بمرتب. فهو مطلق. لان الارادة قادرةٌ بان لا تخضع لهُ. ولكن الالم السابق ينقّص شر الخطية. كقول القديس توما. لانهُ ينقّص المعرفة والقصد المطلوبان للاختيار. لانهُ يصيّر الموضوع المُستحَب. ان يستبين جيدًا فى الغاية. وان العقل يتامل الخير المُستحَب اكثر من الجايز. الذى يمكنهُ ان يعطف الارادة عن القبول. ولكنهُ لاينقّص الشر. حتى انه فى الحركات المقصودة. يصيّر الخطية المميتة عرضيةً. كما اذا الواحد اتصل من الالم الى الخطاء. او الى قبوله المقصود. لان الارادة حينيذٍ تقدر بالّا تقبل او تخضع للالم بالكلية. بما انها تملك نظرًا اليه حرّيةً كافيةً. كقول القديس توما. ولكن اذا هذا الالم اعدم البصيرة وعجز الانتباه. فيمنع الخطاء ايضًا. لان ما يصدر عنهُ. فلا يكون اختياريًا مطلقًا. لا فى ذاته. ولا فى علته. ولكن اذا كانت تلك الحركات اختياريةً فى علتها. التى يمكن ان تُرى فيها. كالسكر مثلًا. فالافعال الردية حينيذ

حينئذٍ الصادرة منها . تُعدّ خطايا لانها اختيارية بالاستعارة مضمرًا *

* اجيب ثانيًا ان الالم التابع المتحرك بحرية واختيار في عادةٍ ردية لم تنبذ . فلا ينقص الخطية الصادرة منه . بل انه يزيدها . اذ لا ينقص الاختيار وعظمة الميل . كقول القديس توما في الفصل السادس موضحًا ۞ انه لامرٌ حقيقيٌ هو ان الواحد بقدر ما انه يخطى بالمٍ شديدٍ . وشهوةٍ عظيمةٍ . فباعظم من ذلك يخطى ۞

* السوال الثالث في ما هي خطية الضعف . والخبث *

* اجيب اولاً ان خطية الضعف هي التي تصدر عن المٍ سابقٍ . او ليست هي اختيارية . لا في ذاتها . ولا في علتها . مثلاً عن عادةٍ ردية لم تنبذ بالكفاية . لكنها لاتعدم الحرّية . اما خطية الخبث . فهي الصادرة عن حريةٍ خالصةٍ . او المقبولة مجازًا بدون جهلٍ . ولا تصدر عن الم سابقٍ . بل عن اختيار الارادة صريحًا . ولا يوجد ما ينقص شرها . ولهذا فان الخطية الصادرة عن جهلٍ مقصودٍ . او المٍ متحركٍ بحريةٍ . فهي خطية الخبث نفسها . او ما يساويها . بما ان جرثومتها الاصلية هي الارادة الشريرة عينها . التي تسعى بالمٍ وجهلٍ . ولا تنقص الحرّية *

* اجيب ثانيًا ان الخطية الصادرة عن الضعف . او الالم . فهي من جنسها اثقل من خطية الجهل الغير المقصود . لانه ينقص الحرّية . والاختيار . اما الالم السابق . فينقص الحرّية نعم . ولكنه يزيد الاختيار . لانه يميل الارادة . ويعطفها بزيادةٍ . وبالتالي ان

خطية الخبث هي بذاتها اعظم جميع الخطايا . لانها اختيارية. ومطلقة اكثر من جميعها *

* السوال الرابع في هل ان الخطايا الصادرة عن عادة ردية. التي لا يعتني الواحد في اصلاحها . تشابه خطايا الخبث *

* اجيب ماكدًا ذلك مع القديس توما . وهذا واضح بذاته. لان من يخطي بالعادة . فيخطي عن خبث حقيقي. لانه باخطايه بالعادة . فيخطي من عظمة ميل الارادة . وانعطافها. لانه كقول القديس توما . ان العادة تصير طبيعة . فالعادة لاتعدم الاختيار. اقله السريع. الذي . كما انه يكفي للعمل باستقامة. فهكذا يكفي للخطاء حالاً . ولو لم يدرك لاجل هينة العمل. وسهولته . كما يتضح فيمن هو متملك فيه حب الله . فمهما يسمع ذكره تعالى. ينعطف حالاً الى محبته عن ميل سريع. كقول سواريس . ولو انه اخطاء من قلت كمال الانعطاف . فمع ذلك لاينقص شر الخطية. لان هذا النقصان هو له اختياري في العلة . اي في العادة التي لم تنبذ بالكفاية. او في التهاون في اصلاحها. فمن هنا تبان عظمة الجهل. وزود الحماقة. التان يجتهد ان يعتذر بهما البعض عن خطاياهم القبيحة وذلك لانها تصدر عن عادة ردية . التي بها تتضاعف . ولهذا قال المجمع الاترانى في الراس السابع ۞ ان الخطايا تكون ثقيلة بمقدار المدة التي بها تستمر معتقلة النفس الشقية *

* السوال الخامس في ما الذي يلتزم به من هو متعرقل بعادة الخطية المميتة *

اجيب

* اجيب انهُ يلتزم تحت الخطاء المميت . بان يزيلها . وينبذها بالكلية وهذا رأيٌ عام . لان العادة الردية هي سببٌ قريبٌ وخطرٌ ملازمٌ للخطاء المميت . بل هي اضطرارٌ ادبيٌ . الذي يطوّح الانسان فيه ذاته اختياريًا ۞ اذا لم تقاوم العادة . فيصير الاضطرار ۞ كقول القديس اغسطينوس في الفصل الخامس من كتاب اعترافاته . لان العادة الردية تجذب بسرعة الى افعال كذا شريرة . والحال ان كلاً يلتزم تحت الخطاء المميت . ان يتجنب السبب القريب . ويبعد ذاتهُ ادبيًا عن خطر الخطاء المميت . لانهُ يلتزم ان يريد صريحًا الاحادة عن الخطاء . والاَّ لاستبان انهُ يروم الخطاء . اقلهُ مضمرًا . بل انهُ يخطي كل دفعة ينتبه على هذه العادة . ولم يقصد اصلاحها صريحًا . لانهُ حينيذٍ يحفظ في ذاته سبب الخطية القريب اختياريًا . ويروم اقلها مضمرًا ان يستمر في خطر الخطية ادبيًا . وبهذا يروم الخطية ذاتها . وضف الى ذلك . ان الملكة الردية . التي لا يجتهد في ازالتها . فانها تزيد الخطاء اضطرارًا ادبيًا . وتولّد قساوة القلب . والعصيان . واليأس . وبالتالي عدم التوبة حتى الموت . وهذه ايضًا تصدر من العادة نحو افعال خارجة ردية . كالتجديف . والحلف كذبًا . ولو كان ذلك بدون انتباه . وبنية التجديف . والحلف . لانهُ رأيٌ عامٌ هو . اننا ملزومون في الغاية . بازالة كذا عادةٍ . لان كلمات مثل هذه . كقول ديلوكو . ولو لفظت هكذا . فلها بشاعةٌ قبيحةٌ . وشناعةٌ فظيعةٌ وضعيّةٌ . تنافي بها الطبيعة الناطقة . ولاجلها يلتزم الانسان بالاَّ يريدها . لا في ذاتها . ولا في علتها . لانها في الخارج

تعني

تعنى تجديفًا وحلفانًا . وتصير هذا نفسه فى عقول السامعين . ولعمرى كما انه لا يجوز التجديف على الله . او جعله شاهدًا زورًا . مع خطر الكذب . او استعمال كلمات تعنى او تفسر خارجًا عند السامعين تجديفًا . او حلفانًا . هكذا لا يجوز قبول وضع هذه الافعال فى علتها . بل يجب . ويلزم ازالت هذه العلة . اى العادة . فالعادة الموضوعة اختياريًا . فهى خطيةٌ ثقيلٌ . فمن لا يريد ازالتها صريحًا . فانه يريد بالاستعارة . او اقله مضمرًا . الافعال الردية الصادرة عنها . وزد على هذا . بانها قادرةٌ ان تصير شكوكًا عظيمةً . وكذلك الحركات الغبايّة القبيحة جدًا . التى تصدر من عادة ردية . كانها بدون انتباه . فلا تعذر من الخطاء المميت . اذا لم يستعمل الحرص . والاجتهاد فى طردها . وازالت العادة . لانها اذا لم تكن اختياريةً صريحًا بذاتها . والّا فبالعلة . اى بالعادة الردية . التى لم تنبذ . او فى الكسل ايضًا *

* الفصل السادس *

فى الخطايا الباطنة صرفًا اى القايمة بافعال باطنة فقط دون عمل او اشارة خارجة بالكلية

* اعلم ان فعل الارادة يُقسم بالعموم الى طوعىّ . والى كرهىّ . فالطوعىّ نحو موضوع غير جايز فعلى ثلثة انواع . فالاول هو المراد الكافى للموضوع . الذى تروم به الارادة استعمال الوسايط التى فى استطاعتها . لتصل الى ذاك الموضوع . او لتنال العمل المراد . والثانى هو الرغبة الغير الكافية . والثالث فهو اللذة البسيطة . او

السرور

السرور الصرف في الموضوع المتصور . بدون قصد تحصيله او رغبة ادراكه . الذي هو ميل الارادة البسيط . الذي به يظهر الشي المستحضر كانه شهي لذيذ *

* السوال الاول في ماذا تكون خطية شهوة العمل . او الموضوع الردي *

* اجيب ان كل شهوة شي . او فعل ردي . ولو كانت غير كافية . فهي غير جايزة بالكلية لانها حسب راي الكنيسة هي محرمة من الوصية . لا تشتهين . ولهذا تكون خطية مميتة او عرضية . بذاك النوع نفسه . الذي للشي . او للفعل الذي تتجه نحوه . وهذا راي عام . يتضح اولاً من قول الحكيم ۞ رذالة عند الرب الافكار الشريرة ۞ امثال ١٥ ۞ من يحب الظلم يبغض نفسه ۞ مزمور ١٠ * وهوشع قال قد صاروا مرذولين كالتي احبوها ۞ فهذه يجب ان تفهم بالعموم . بدون تحديد عن كل ميل يتجه الى موضوعه . ولو كان غير كاف . لانها شناعة فظيعة . هو ان يشتهى . او يراد باي نوع كان . شي ما قبيح غير جايز . ثم ان كل انعطاف طوعي نحو شي ردي جداً . فانه ينافي الطبيعة الناطقة . ويخالف الشريعة الالهية . المحرمة كذا موضوعاً ويكتسب شره من الموضوع الردي . الذي لاجله يضاد العقل النطقي . والشريعة . اما موضوع الارادة فهو كل شي تتجه نحوه . ولكن الخطية المميتة لا تقتضي الرضاء الكامل بالفعل . والا لكان من يمدح الغير على خطيته . بدون نية وضعها . لا يخطي خطاء مميتاً . ضد قول الرسول ۞ انهم يستوجبون الموت . لا العاملين هذه

فقط .

فقط . بل والذين يشاركون عاملينها ايضًا۞ روميه ١ * ولهذا فان شهوة القتل . والزناء . ولو كانتا غير كاملتين فهما خطيةٌ مميتةٌ . ضد العدل . والطهارة . ولكن شهوة ضرر القريب . ضررًا زهيدًا . فهي خطاءٌ عرضيٌ . لان كل فعلٍ باطنٍ يقتبس شرهُ . ونوعهُ من الفعل الخارج كموضوعهِ *

* السوال الثاني في هل ان الفعل الخارج يزيد شر الفعل الباطن .

* اجيب اولًا ان الفعل الخارج لايزيد بذاتهِ . لاالجودة . ولا الشر الصوريّ . او الاحتسابي للاختيار الكافي . الذي يصير بهِ كل ما هو في استطاعة الارادة وهذا رايٌ عامٌ * يتضح اولًا من سفر الخليقة۞ ٢٢ * لانك فعلتَ هذا . ولم تشفق لاجلي . على ابنك الوحيد . لاباركنك الخ۞ ومن متى۞ ٥ * كل مَن نظر الى امراةٍ كي يشتهيها . فقد زنى بها في قلبهِ۞ حيث الارادة وحدها تُعدّ عوض الفعل * ثانيًا قال القديس اغسطينوس في تفسيرهِ المزمور السابع والخمسين۞ كل ما تريدهُ . ولايمكنك فعلهُ . فيحسبهُ الله عليك ۞ وفي الفصل الثالث من الكتاب الاول عن الاختيار۞ فان لم تسنح لهُ الفرصة لمضاجعة امراةٍ غريبةٍ . ويتضح على نوعٍ ما انهُ اشتهى ذلك . وهو ان سنحت لهُ الفرصة لفعل . فلايكون حينيذ اقل ذنبًا . مما لو انهُ سقط بالفعل ذاتهِ ۞ ثالثًا لان الفعل الخارج لا اعتبار لهُ للاستحقاق وعدمهِ . بل انهُ مختصٌ بهِ . ومنفصلٌ عن اعتبار الفعل الباطن . لان ليس لهُ حريةٌ ولاعلةٌ اختياريةٌ متميزةٌ عن حرية الفعل الباطن . بل ويومر منهُ ايضًا . متى صدر بدون واسطةٍ عن سلطةٍ اضطراريةٍ . ولاهو مطلقٌ . الّا لانهُ يومر من الفعل

الفعل الباطن . رابعا متى كان الفعل الباطن كافيًا . والفعل الخارج لم يوضع . فعدم وضعه . يكون لعدم امكانية وضعه . وبالتالى ان الفعل الخارج لم يوضع حينيذٍ . لانهُ غير اختيارىٌ بالكلية . والحال ان الشى الغير الاختيارى بالكلية . ينقّص اعتبار المديح . والاستحقاق . او المذمة . والقصاص . كقول القديس توما . مع ان الفعل الخارج اذا كان جيدًا . فانهُ يجلب منافعَ كثيرةً . لانهُ يصير نموذجًا صالحًا . واحيانًا يصير النعمة ايضًا . كالاسرار . والاستشهاد . وبعكس ذلك اذا كان رديًا . فانهُ يجلب مضرات كثيرةً . لانهُ يصير شكًا . وتهمات . والزام رد الضرر . ويسقط تحت القصاصات البشرية . والتاديبات الكنايسية *

* اجيب ثانيًا ان الفعل الخارج غالبًا يزيد عرضيًا . او سببيًا جودة . او شر الفعل الباطن المامور منهُ . لانهُ غالبًا يوجد سببٌ الذى لاجله تزيد جودة الفعل الباطن . او شرهُ . اوانهُ يتضاعف ويستمر مدةً مديدةً . لان الفعل الباطن يُفهم عمليًا من الشهوة . واللذة الصادرتان من الفعل الخارج . اوانهُ يتواصل مدةً . لاجل طوله الزمان الضرورى لاتمام الفعل الخارج . اوانهُ يتكرر غالبًا لاجل هذين السببين . ولهذا قال القديس اغستينوس فى الفصل الخامس . من كتابه الثالث عشر عن الثالوث ۞ كل واحد يصير شقيًا بالارادة الشريرة وحدها . ولكنهُ يصير اشقى . لاجل الاستطاعة . التى بها تكمل شهوة الارادة الشريرة ۞

* السوال الثالث فى هل ان الشهوة الشرطية . او القبول الشرطى نحو امر ردئ . او نحو لذته . هو خطية . واى خطية تكون *

* اجيب اولاً ان الشهوة الشرطية لامر محرم . ليست هى مطلقاً خطاء مميتا . متى الشرط الموضوع ازال كل شر الفعل . او اقلها ثقلة وهذا راى عام . لان ميلاً كهذا ليس هو منصرفا جدا . لامن ذاته . ولا من الموضوع . الذى ينفى عنه ثقل الشر بواسطه الشرط . واشتهاء الموضوع . الذى زال عنه الشر كله ليس هو خطية بذاته . ولكن ان اصدر . كما يحدث غالبًا . خطر امكانية القبول المطلق . فيكون حينيذ خطاء مميتا . نظرًا الى الخطر . لان من يطوح ذاته فى خطر امكاينة الخطاء المميت فيخطى خطاء مميتا . لانه يرتضى به مضمرًا . بل ولو لم يوجد من ثم خطر . فشهوات مثل هذه لا تخلو غالبًا من الخطاء . اقله عرضيًا . لاجل قلت الغاية . او الكسل . او لسبب ميل منحرف . واذا الشرط لم يزيل الشر . فهكذا شهوة . او لذة فى امر ثقيل . فهى خطاء مميت . وفى خفيف . خطاء عرضى لان ميلاً كهذا يتجه الى الموضوع الردئ مطلقًا . بما ان الشرط الموجود . لم يبعد حقًا شر الموضوع . كما هو مستحضر . وهكذا رداوة الموضوع كلها تنفذ الى فعل الارادة . ان وجد حينيذ ميل لفعل الشر او اللذة فيه . مع وجود شر الموضوع باسره . فالشرط يزيل شر الموضوع المميت . متى وجد حقا . او امكن وجوده . واذا وضع فالامر . او الفعل لا يعود فيها بعد رديًا . اقله بجسامة . كما يحدث فى الاشياء المحرمة من الناموس الوضعى

الوضعيّ فقط . ومن ثم فلا يخطى خطاءً مميتًا من يقول . لولا ان الكنيسة حرّمت اكل اللحم في يوم الجمعه . لكنت اكلت . او اني ارغب الّا يكون قد حرّم في هذا اليوم اكل اللحم . لكي اكله ❊ ثانيًا المحرّمة من الناموس الطبيعيّ . ولكنها تجوز في بعض ظروف . ان صدرت شرطيًا . مثلًا . لو اكن حاكمًا لقتلت هذا القاتول . وما اشبه ذلك . ولكن يحذرونا المعلمين . كقول القيطاني . بان شهوات كذا . فهي خطرةٌ . ويلزم تجنبها . كانها تجاريبٌ خبيثةٌ شيطانيةٌ . وغالبًا تكون سببًا للخطية ❊ سيما في المادة الخطرة . كما يتضح من سقوط كثيرين . كالقايل لو لم اكن كاهنًا . لتزوجت . ولكن الشر لا يزول بالشرط . الذي مع وضعه . لا يزال الموضوع قبيحًا في الغاية . كالقايل . لو لم تكن جهنم . لزنيت . لو لم اكن كاهنًا . لقتلت عدوي . ولهذا فانه يخطى خطاءً مميتًا . كانّ الشرط لم يوضع . ثم ان الشرط اذا كان بذاته ممتنعًا كمراد الاشياء الردية باطنًا بالّا تكون محرّمةً . كالقايل لو لم تكن خطيةً . او لو لم يكن ذلك محرّمًا من الله . لسرقتُ . لانه قبول الموضوع الرديّ . كانه معروفٌ كذا . بل ان هذا الاشتها هو خطيةٌ ثقيلةٌ . لانه يروم ان الامر الذي هو بذاته قبيحٌ . يكون جايزًا . ولا يُحرّم من الله . وبالتالي انه يرغب انقلاب نظام الطبيعة . وتغيير الناموس الازلي . وان الطبيعة الناطقة لم تتدبر من الله جيدًا . وهذه الشهوة فهي قبيحةٌ جدًا . واشنع من السرقة مرةً واحدةً . لان تحليل السرقة . هو ابشع من استعمالها مرةً واحدةً ❊

❊ اجيب ثانيًا ان لذة الشهوة الحسية في موضوع رديّ جدًا .

ولو كانت بشرط تعود به جايزة . مثلاً اللذة اللحمية فى خطية مع امراة . ولو كانت زوجته . فهى خطاء مميت . لان الشهوة الحسية تتجه دايمًا الى الموضوع . كما هو فى ذاته مجردًا عن كل شرط . لان التصور الذى يتحرك بادراك ذاته . ويتبعه وحده . لايقبل شرطًا . ولاتنفصل قباحته عن الموضوع . بل انه حسب راى البعض . ان كل لذة فى موضوع ردى باطنًا . فهى ردية ايضًا . مع وضع اى شرط كان . وتكون كانه لم يوضع . لان اللذة هى ميل طوعى نحو الموضوع . كما هو ويتعلق خاصة بالشى الملذذ المستحضر فى الموضوع . فاذًا ان كان الموضوع رديًا . فاللذة تكون ردية ايضًا . وكل شرط يوضع فلا يمنع اللذة . ولايزيل شرها . ما لم يزيل السبب الملذذ او اللذاذة ذاتها *

* السؤال الرابع فى ما هى الاشياء المحرمة فى هذه الوصية . لاتشتهين *

* اجيب انه قد تحرمت كل شهوة . ورضاء فى الموضوع . او الفعل الردى . وقبول حركات الشهوة الردية . واشتهاء ما للقريب . ان كانت امراته . او عبده . . او خيراته . حسبما قيل فى الفصل الخامس من سفر الاعداد ۞ لاتشتهين امراة قريبك . ولا بيته . ولاحقله . ولاعبده . ولاجاريته . ولاثوره . ولاحماره . ولا كل شى له ۞ ولهذا فانه يكون خطاء مميتًا اشتهاء شيًا معتبرًا للقريب . مع ضرر يلحقه . او طلب نفعه . وربحه الخصوصى . مع ضرر معتبر للقريب . لان هذا ينافى جدًا وصية المحبة التى تامر بالا نعمل باحد ما لانريد ان يعمل بنا . ولهذا قيل فى التعليم الرومانى . ان التجار الذين يشتهون

قحط الغلات . ورفع سعر الحنطة . ويصعب عليهم وجود اخرين غيرهم يبيعون . ويشترون . ليمكنهم ان يبيعوا باغلى .. ويشتروا بانقص ثمن . والذين يرغبون بان الاخرين يحتاجون . لكى هم يربحون اما بالبيع . اما بالمشترى . والحكما . الذين يشتهون كثرة الامراض . والقضاه والمتشرعين . الذين يفرحون بكثرة الدعاوى . والمنازعات . فانهم يخطيون خطاءً مميتاً *

* السوال الخامس فى ما هى خطية اللذة البسيطة المسهرة . او المقصودة . نحو شى غيرجايز *

* اجيب اولاً ان اللذة المسهرة . المقصودة . الموجهة نحو اىّ موضوع . اوفعل ردىّ مميت كان . فهى خطاءٌ مميتٌ . مع نفى كل شهوة وقصد واجتهاد وخطر لتكميلها . بل انها تقتبس نوعها . وشرها من ذاك الموضوع نفسه . وهذا راىٌ عمومىٌّ * يتضح اولاً مما قيل ۞ الذين يفرحون اذاعملوا الاثم . ويسرّون فى اشياء دنسة . الذين طرقهم معوّجة . وسبلهم رجسةٌ ۞ امثال ٢ * ان الافكار المعوّجة . تفصل من الله ۞ حكمة ١ * ثانيًا من القديس اغستينوس . فى الفصل الثانى عشر من الكتاب الثانى عشر عن الثالوث ۞ لولا هذه تُفعل بدون الارادة . لهلك الانسان كلهُ . ولكن اذا سرّ العقل مع الارادة بهذه . فتصدر حينيذٍ الخطايا بالتصور فقط . ولكنّها بنعمة الوسيط تُغفر ۞ ثالثًا انهُ ينافى الطبيعة الناطقة . ويضادّ الشريعة الالهية . ان يُقبل . ويُشتهى من الارادة . ماينافض الطبيعة الناطقة . ويسخط الله . ويُحرّم منهُ . فاذًا هوخطاءٌ ثقيلٌ .

او

او خفيف. حسب ثقل. اوخفة شر الموضوع * رابعًا ان اللذة المقصودة في الموضوع الردئ . فهي فعل القبول . وميل الشهوة نحوهُ . اذ لااحد يستلذ في شيء لايستحسنهُ . والحال ان كل ميل الى شيء . او فعل ردئ مميت . فهو خطاءٌ مميتٌ . لانهُ ينافي جدًا الطبيعة الناطقة . ويضادّ الشريعة الالهية . ويقتبس كل شره من الموضوع . ويتأكد ذلك من الاصحاح التاسع من نبوة هوشع ۞ قد صاروا مرذولين كالتي احبوها ۞ فاذًا الخ * خامسًا القديس توما في الراس الثامن من السوال الرابع والسبعين قال ۞ لااحد يستلذ الّا في ما يكون مناسبًا لرغبته. ولكن اذا اختار ما يوافق ميله في الاشياء. التي هي بذاتها خطايا مميتة. فيكون خطاءً مميتًا. ولكن رضاءٌ مثل هذا بلذة الخطاء المميت . فهو خطاءٌ مميتٌ . وهذا امرٌ حقيقي . ولو كانت اللذة لاجل غاية صالحة . لان الغاية مهما كانت صالحةً . فلا تزيل شر الموضوع ۞ ولهذا فالسرور الخالص في فعل . اوموضوع مميت ضدّ العدل . مثلًا في السرقة . اوفي القتل الصادر منهُ . اومن اخر. فهو خطاءٌ مميتٌ ضدّ العدل . ولكنهُ اقل ثقلًا من القبول الكامل . نحو فعل مثل هذا . كقول القديس اغستينوس في الشهادة السابقة . لان القبول الكامل . لهُ تحديدٌ اكثر جدًا . ومثل ذلك فهو خطاءٌ ضدّ الطهارة . سرور من يسرّ لانه محبوبٌ من الغير بحب زنويّ . ولولم يجاوبهُ نظير ذلكَ . اما اللذة في فعل . او موضوع عرضيّ . فانهُ خطاءٌ عرضيٌ . ولكن ليس هو خطاءً مميتًا السرور خاصةً في موضوع ليس هو بذاته رديًا ولكنهُ محرّمٌ من الشريعة الوضعية فقط . بشرط الّا يكون

الآيكون بذاته رديًا . مثلاً . فكر اكل اللحم في يوم الجمعة . لا لانه قد تم . اوانه لعتيدٌ ان يتم في يوم كذا . لان هذا الموضوع ليس هو بذاته رديًا . ولا هذه اللذة الباطنة هي محرمةٌ من الكنيسة . ولكن هذه اللذة فهي خطيةٌ عرضيةٌ . لانها تحوى نوعًا من الشراهة . اقبح ممالو يكون حدث في غير يوم . اعلم ان الحزن . والغم المراد لاجل الفعل الصالح . فهو خطاءٌ يضادّ فضيلة ذاك الفعل نفسه . وينافي الطبيعة الناطقة ويخالف الشريعة الالهية . لان بغضة الخير وحبه الشر يناقضانها . والسرور بالشر والحزن لاجل الخير يناصبانها *

* اجيب ثانيًا انه خطاءٌ مميتٌ السرور في فعل هو من ذاته خطاءٌ مميتٌ . ولكن يُعفى من الخطاء . من يفعل ذلك بجهل معذور . او بدون ارادة . كالقتل الحادث في المنام . وفسخ الصوم بجهل الخ . كقول سواريس وغيره . وذلك لانها لذةٌ اختياريةٌ في موضوع غير جايز بالكلية . لان فعلاً كذا فهو صادرٌ عن موضوع مميت . واللذة لا يمكن ان تُعتذر . لان الفعل لهذا السبب لم يُعدّ ذنبًا . لانه لم يكن اختياريًا . ولكن بما ان الارادة وقتيذ تقبله بحرية . اوتسرّ به عن معرفة . وهذا يضاد الطبيعة الناطقة . والشريعة * اما هذه القاعدة ۞ ان اللذة يجب ان تكون كموضوعها ۞ ينبغي ان تُفهم . اذا وجد في اللذة ذاك السبب نفسه . الذي يعذر من الفعل *

* اجيب ثالثًا انه لرأيٌ عام . ان اللذة المقبولة بنوع المجازفة فقط . لفعل شر ليس هو بذاته شرًا . او بظروف غير اعتيادية . ولكن

ليست

ليست ردية. فهذه لا تعدّ ابدًا خطية * يتوكد ذلك اولًا من المثل الذى به مدح ربنا وكيل الظلم لانه صنع بفطنة ۞ لوقا ١٦ * ثانيًا من جمهور المعلمين . الذين لا يحتسبون ذنبًا على من يستلذ بالنوع . الذى تمشى به السكارى متمايلون ولا بالعياقة . التى يستعملها السارقون . وبظروف اخر غير ردية . لافعال ردية . التى نظرًا الى جوهرها فهى مكروهة * ثالثًا لان موضوع لذة مثل هذه ليس هو رديًا. ولكن قبولها يمكن ان يكون خطاءً عريضًا . لسبب البطالة . والمزح والهرج . وما اشبه ذلك . واحيانًا مميتًا ايضًا . لسبب الشك . وخطر قبول لذة الفعل الردى ذاته . لانه اذا كانت الظروف . والاحوال ردية فلا يجوز الالتذاذ بها *

* السوال السادس فى هل يجوز السرور بفعل جيد صادر عن الخطية *

* اجيب انه جايز بذاته . ولكن لا كانه صادر من الخطية . لان موضوع فرح مثل هذا ليس هو رديًا حتى ولا الفرح ذاته ايضًا . لان الكنيسة تسرّ بالخلاص الصاير بواسطة المسيح . الناتج من خطية ادم قايلة ۞ يالها من خطية سعيدة قد استحقت خلاصًا مقداره هكذا عظيمًا ۞

* السوال السابع فى هل ان اللذة فقط فى فكر او معرفة الامر الغير الجايز بالكلية . هى خطاءٌ مميت *

* اجيب منكرًا ذلك . بشرط الّا يكون خطر قبول الموضوع . لان

لان معرفة الشي الردي . التي هي موضوع هذه اللذة . ليست هي بذاتها ردية . بما ان الله تعالى يعرف كل شي ردي وقبيح . بل ان هذه المعرفة هي غالبًا ضرورية. ومفيدة للمعرّف او للمعلم. ثم ان اللذة تتنوع من موضوعها المستقيم . الذي بغير واسطة . ومن ثم اذا كانت المعرفة . او الفكر باطلًا غير مفيد . فتكون اللذة حينيذ عرضية. اما اذا كانت المعرفة مفيدة وضرورية . فاللذة بها لاتكون خطية بذاتها . كقول القديس توما فيما تقدم . ولهذا يجوز الفرح في علم الاشياء القبيحة لاجل غاية صالحة . مثلًا . لاتقان وظيفة معلم الاعتراف . او الحكيم . وغير ذلك . ولكن معرفة شي قبيح . صادرةً عن ميل عرضي . مثلًا لاجل المزح . ولو لم توجد لذة او خطرٌ بالكلية . فهي خطيةٌ عرضيةٌ . وتكون مميتة . اذا صدرة عن ميل منحرف بالكلية . او كان من ثم خطرًا عظيمًا . او انها تنتج نحو غاية ردية جدًا *

* الفصل السابع *

في الخطايا الروسية وفيه سبعة اجزاء

* اعلم ان الخطايا الروسية . هي التي ليست بذاتها خطايا فقط . بل هي جرثومةٌ . وعلةٌ جاذبةٌ الى خطايا اخر كثيرة . وتعدّ من اللاهوتيين بعد القديس غريغوريوس سبع . وهي الكبريا . والبخل . والشراهة . والزنا . والغضب . والحسد . ثم الكسل .

* الجزء الاول في الكبريا *

* السوال الاول في ماهي الكبريا واي خطية هي *

ليست ردية. فهذه لا تعدّ ابدًا خطية * يتوكد ذلك اولًا من المثل الذى به مدح ربنا وكيل الظلم لانه صنع بفطنة ۞ لوقا ١٦ * ثانيًا من جمهور المعلمين . الذين لا يحتسبون ذنبًا على من يستلذ بالنوع . الذى تمشى به السكارى متمايلون ولا بالعياقة . التى يستعملها السارقون . وبظروف اخر غير ردية . لافعال ردية . التى نظرًا الى جوهرها فهى مكروهة * ثالثًا لان موضوع لذة مثل هذه ليس هو رديًا. ولكن قبولها يمكن ان يكون خطاء عريضًا. لسبب البطالة. والمزح والهرج . وما اشبه ذلك . واحيانًا مميتًا ايضًا . لسبب الشك . وخطر قبول لذة الفعل الردىّ ذاته . لانه اذا كانت الظروف . والاحوال ردية فلا يجوز الالتذاذ بها *

* السوال السادس فى هل يجوز السرور بفعل جيد صادر عن الخطية *

* اجيب انه جايز بذاته . ولكن لا كانه صادر من الخطية . لان موضوع فرح مثل هذا ليس هو رديًا حتى ولا الفرح ذاته ايضًا. لان الكنيسة تسرّ بالخلاص الصاير بواسطة المسيح. الناتج من خطية ادم قايلة ۞ يا لها من خطية سعيدة قد استحقت خلاصًا مقداره هكذا عظيمًا ۞

* السوال السابع فى هل ان اللذة فقط فى فكر او معرفة الامر الغير الجايز بالكلية . هى خطاء مميت *

* اجيب منكرًا ذلك . بشرط الّا يكون خطر قبول الموضوع . لان

لان معرفة الشي الردي . التي هي موضوع هذه اللذة . ليست هي بذاتها ردية . بما ان الله تعالى يعرف كل شيء ردي وقبيح . بل ان هذه المعرفة هي غالبًا ضرورية . ومفيدة للمعرّف او للمعلم . ثم ان اللذة تتنوع من موضوعها المستقيم . الذي بغير واسطة . ومن ثم اذا كانت المعرفة . او الفكر باطلاً غير مفيد . فتكون اللذة حينيذ عرضية . اما اذا كانت المعرفة مفيدة وضرورية . فاللذة بها لاتكون خطية بذاتها . كقول القديس توما فيما تقدم . ولهذا يجوز الفرح في علم الاشياء القبيحة لاجل غاية صالحة . مثلاً . لاتقان وظيفة معلم الاعتراف . او الحكيم . وغير ذلك . ولكن معرفة شيء قبيح . صادرة عن ميل عرضي . مثلاً لاجل المزح . ولو لم توجد لذة او خطر بالكلية . فهي خطية عرضية . وتكون مميتة . اذا صدرة عن ميل منحرف بالكلية . او كان من ثم خطرًا عظيمًا . او انها تنتجه نحو غاية ردية جدًا *

* الفصل السابع *

في الخطايا الروسية وفيه سبعة اجزاء

* اعلم ان الخطايا الروسية . هي التي ليست بذاتها خطايا فقط . بل هي جرثومة . وعلة جاذبة الى خطايا اخر كثيرة . وتعد من اللاهوتيين بعد القديس غريغوريوس سبع . وهي الكبريا . والبخل . والشراهة . والزنا . والغضب . والحسد . ثم الكسل .

* الجزء الاول في الكبريا *

* السوال الاول في ماهي الكبريا واي خطية هي *

* اجيب اولاً ان الكبريا هي رغبةٌ مفرطةٌ في الكرامة. والشرف الذاتي. فباسم الرغبة تُفهم ايضا المحبة. والشهوة. والشوق. ونتايجها * اولاً الاعتبار المفرط. الذي به يعتبر الواحد ذاته. اكثر مما هو. ويعطي ذاته شرفًا لايستحقهُ * ثانيًا ان يضع غايتهُ الاخيرة في شرفهِ الذاتي. ولا يرغب الفضيلة. والعلم. والاشياء الاخر الموجبة الشرف. والاكرام لاجل الله. اولاجل مجدهِ تعالى بالخصوص. بل لاجلِ كرامتهِ وشرفهِ الذاتي فقط * ثالثًا يروم ان يُعظَّم. ويُكرَّم. ويُمدح من الغير. وان لم يُقدَّم لهُ ذلك فيحزن ويغضب * رابعًا يستمر مصرًّا على تصورات عقلية * خامسًا يعتبر الاخرين. واموره‍م قليلًا. ويعتبرذاتهُ كثيرًا. ويظهر امورهُ كانها شيٌ فريدٌ * سادسًا اذا افتكر انهُ يمتلك خيرات لايمتلكها. او اكثر من التي يمتلكها. او يتصور الكرامة حيث لاتوجد. وبهذا يفتخر * سابعًا اذا افتكر انهُ حاصلٌ على خيراتهِ من قبلِ ذاتهِ. لا من الله * ثامنًا اذا افتكر بانهُ قد قبل حقًا من الله هذه الخيرات. ولكنهُ يحسبها واجبةً لهُ لاجل استحقاقاتهِ. او انهُ لم يوجبه ذلك لمجدهِ تعالى. ولكن كما يعلّم القديس توما. انهُ ليس هوضروريًا للكبريا: ان الانسان يفتكر حقًا انهُ قد حصل على هذه الخيرات من قبل ذاتهِ. او نالها لاجل استحقاقاتهِ بدون نعمة الله. لان هذا الراى هو اراتيكي. ولكن يكفي انهُ يتامل في امورهِ خلوًا من اضافتها الى الله. ويفتخر متعظمًا كانهُ لم يقبلها منهُ تعالى * تاسعًا اذا نفرَ من الخضوع لروسايهِ. كانَّ

هذا

هذا غير لايق به * عاشرًا اذا لم يخضع لله. ولا حفظ وصاياه. محسبًا هذا غير لايق بدرجته. ويشاء ان يعيش حسب مرامه. كانه غير محتاج اليه تعالى . او غير متعلق به *

* اجيب ثانيًا ان الكبريا من ذاتها هي خطية مميتة . اذ الرسول الالهي يحصى المتكبرين . والمتشامخين . فيما بين المستحق الموت ۞ روميه ١ * ويقول الحكيم ۞ ان الله يمقت الكبريا . والعجب . امثال ٨ * وسبب ذلك هو. لان الكبريا تضادّ محبة الله . وكرامته. وعظمته. وسموه . ثم ان الكبريا هي اصل كل الخطايا . وجرتومتها. كقول الحكيم ۞ بدّ كل خطية هي الكبريا . فمن يتمسك بها . يمتلى قبايح . وتعرقله في اخرته ۞ حكمة ١٠ * والقديس اغسطينوس في كتابه الثاني عن استحقاق الخطايا . في الفصل السابع عشر قال ۞ ان علة كل الرذايل البشرية فهي الكبريا ۞ ولهذا فان الكبريا التامة هي دايمًا خطاء مميت * اولًا من لاجل الكبريا . لم يشاء ان يخضع لله . او لروسايه . واوامرهم . ولو كان في شيء زهيد * ثانيًا من اعتبر انه قد امتلك خيراته من قبل ذاته . او لاجل استحقاقه او انه اكتسبها بعياقته * ثالثًا اذا وضع غايته الاخيره في افتخاره . او انه وضع افتخاره في اشياء ردية جدًا . او ابتغى الكرامة من هذه * اما الكبريا الناقصة . التي بها الواحد . بدون احتقار الله او ضرر القريب وبدون العصيان على روسايه . فقط انه يعتد ذاته افضل مما هو . مع معرفته انه مديون له تعالى في كل شيء فخطيته

تكون حينيذ عرضية. لانها ليست هى مخالفة ثقيلة. ولاتضاد المحبة فى الغاية *

* السوال الثانى فى ما هى علاجات الكبريا *

* اجيب انها بالعموم هى معونات التواضع. اما بالخصوص. فهى هذه * اولاً الطلب من الله دايمًا ان يمنحهُ فضيلة التواضع * ثانيًا ان يتامل بتواصل. انهُ عدمٌ. ويتعقل متبصرًا فى زود ميله المنحرف نحو الشر وشهواته الردية وخطياه الرجسة القبيحة. ويمعن النظر فى كثرة اثامه ورذايله ونقايصه وشقاوته الجسدية وتعاسته الروحية. ثم يجتهد فى معرفة ضعفه. وعجزه الحالى عن كل شىء بدون نعمة الله. ويتامل معتبرًا عظمتهُ تعالى الغير المتناهية. التى بازايها كل شىء يُحسب كالعدم. وكل ما لنا فهو من الله. واستحقاقاتنا فهي مواهبهُ. كقول الرسول ۞ من ذا يميزك انت. ماذا لك ولم تاخذهُ. فان كنت قد اخذت. فلمَ تفتخر. كمن لم ياخذ ۞ قرنتية ٤ * فمن تامل هذه بامعان. فانهُ يكبح اشواقهُ. ويقمع شهواتهُ. ويحتقر ذاتهُ. وبهذه يحصل على التواضع. ويحتمل كل حزن لاجل المسيح كانهُ يستحقهُ لاجل خطاياه * ثالثًا فليتامل قصاصات الكبريا. كقول بطرس الرسول ۞ ان الله يقاوم المتكبرين. ويوتى المتواضعين نعمتهُ ۞ ٥ * وكقوله تعالى ۞ من يرفع ذاتهُ يتضع ومن يضع ذاتهُ يرتفع متى ٢٣ سيما نموذجات المسيح الذى اخضع ذاتهُ وصار مطيعًا حتى الموت اى موت الصليب * وقد شبع من الاحتقار والشتم والاهانات. الذى

ينبغي

ينبغى لنا ان نقتفى اثره . لانه كما يقول القديس لاونديوس الكبير. فى موعظته الخامسة عن ميلاد المسيح ۞ انه باطلًا ندعى مسيحيين . ان لم نكن مشابهين المسيح . لانه لهذا السبب دعى ذاته طريقًا . لكى يكون تصرف المعلم نموذجًا للتلميذ . وان العبد يختار ذاك التواضع الذى قد مارسه السيد ۞ رابعًا ان يقدم بتواصل كل خيراته وافعاله لمجده تعالى . وان يمارس دايمًا افعال التواضع الباطنة. والظاهرة . ويواظب الاعمال الدنية . والخدم الحقيرة . ويختار ادنى موضع . ويزور البيمارستانات . ويغيث الفقراء . ويسعف المرضى. وما اشبه ذلك من الفضايل *

* السوال الثالث فى ما هي بنات الكبريا . اى الرذايل التى تصدر منها كانها عن ينبوعها *

* اجيب انهنّ ثلث . اى الجسارة . والطمع . والمجد الباطل * اولًا ان الجسارة هي رغبة عادمة الترتيب لعمل شى يفوق الاستطاعة. وهذه فهى خطاء مميت * اولًا لسبب اهانة الله فى الغاية . كما قال اركون الظلام متجاسرًا ۞ ارتفع واكون شبيهًا بالعلىّ ۞ ثانيًا لسبب ثقل الضرر الذاتي . او للقريب . او خطر ضرر من يتجاسر بان يمارس بدون خبرة كا فية وظيفة الحكيم . او القاضى . او معلم الاعتراف . ونظايرها * ثالثًا ان اختلس درجةً . او سلطةً . او وظيفةً عالميةً . ام كنا يسيةً . اوكمن يسمع الاعتراف . او يقضى الدعاوى . او يستعمل درجةً ما . بدون سلطان شرعىّ . اما عن التجاسر المضادّ الرجاء . فسوف نتكلم فيما بعد *

ثانيًا

* ثانيًا ان الطمع هو رغبةٌ زايدةٌ لاكتساب كرامة . او درجة . او سلطة ما * فتكون منحرفةً اولاً اذا اشتهى اكرامًا لا يستحقهُ . او اكثر من استحقاقه . او لامرٍ لا يمتلكهُ . او انهُ طلب وظيفةً . او درجةً لا يستحقها * ثانيًا اذا اشتهى شرفًا لذاته . ولم يقدمهُ لمجد الله . او لنفع القريب * ثالثًا اذا ابتغى اكرامًا بواسطةٍ غير جايزة . مثلاً . بالمطاعنة والمصارعة * رابعًا اذا اشتهى الاكرام بميلٍ زايد فالطمع غالبًا هو خطاءٌ مميتٌ . اما لسبب المادة الردية جدًا . اما لثقل الضرر . الذى يحصل للقريب . او لخطر الخطية المميتة . او لاستعمال واسطةٍ غير جايزة بالكلية . او لاجل غايةٍ قبيحة . التى يتجه نحوها . او لسبب ميلٍ ردىٍّ جدًا . كمَن يكون مستعدًا لان يخطى خطاءً مميتًا . لينال اكرامًا . او وظيفةً *

* ثالثًا ان المجد الباطل هو رغبةٌ منحرفةٌ فى الاعتبار والمديح البشرى . وفعلها الخصوصى فهو اظهارٌ زايدٌ لكرامته . ان كانت حقيقيةً . او مُصنّعةً . وتكون ايضًا غير مرتبة . متى طلب المديح لاجل سمو علمه . او خبرته . او فضيلته . او لاجل اشياء اما ردية . اما مجردة . اما ازود مما يحق لهُ . او لاجل ذاته . بدون ان يوجه ذلك لاكرامه تعالى . فالمجد الباطل هو خطاءٌ مميتٌ . بالحال الذى قيل عن الطمع . كمَن يرتضى بالخطاء المميت لاجل المجد الباطل . مثلاً بالزناء . او بالانتقام الثقيل . اذا وضع غايتهُ الاخيرة فى المجد البشرى . موجهًا اليه كل شىءٍ . ونظايرها . وغالبًا يكون خطاءً عرضيًا . لانهُ غالبًا لا يضادّ المحبة بالكلية . ولا يتضمنَ انحرافًا

زايدًا

زايدًا . وبالتالي انه اذا قبل . او طلب بنظام الاكرام الواجب . والمجد . والمديح . والشرف البشري . لا لاجل ذاته . بل لاكرامه تعالى . ونفع القريب . فليس هو خطاءً . بل فعل المحبة . كقول القديس توما في الراس الاول . من البحث المائة وثلث وثلثين . ولكن ولو ان المجد الباطل هو ابنة الكبريا . فمع ذلك يعدّه القديس توما . بعد القديس غريغوريوس فيما بين الخطايا الروسية . وذلك لان منهُ تصدر ذاتيًا سبع خطايا اخر . وهي العصاوة . والعجب . والمراياه . والمشاجرة . والاصرار على الراى . والمخالفة . واختراع اموراً جديدةً *

* رابعًا ان العصاوة الصورية الصرفة هي خطاءٌ تُخالف بها وصية الريس . او تُحتقر بما انها وصيةٌ . فهذه حسب الراى العام هي دايمًا خطاءٌ مميتٌ . ولو كانت في امر زهيدٍ لان بها يُحتقر الريس . بما انهُ ريسٌ . وخادم الله . ولهذا فيها ان الله ذاته . كقوله تعالى ۞ من اهانكم فقد اهانني ۞ لوقا ١٠ * لان الواحد يكون حينيذ مستعدًا . بالّا يخضع للريس البتة . في كل شيء يامرهُ به . اما مخالفة الوصية . لا لاجل الاحتقار . بل لسببٍ اخر . مثلًا . لاجل اللذة . او النفع . او الصعوبة . فكقول القديس توما . هي عصاوةٌ عامةٌ تُنسب الى نوعٍ اخر من الخطايا . وتكون مميتةً . او عرضيةً . حسب الزام الوصية التي تُخالف بها ان مميتةً . فمميتة . وان عرضيةً . فعرضيةً . وكثقل شر السبب . او خفته ايضًا . بما ان الفعل يشترك بشر الغاية . لانهُ بها يُراد *

خامسًا

* خامسًا ان العجب هو . متى الواحد اعلن عن ذاته امام الاخرين بكلام زايد يصدر . او ظن كذبا . انهُ يصدر مجدًا او مديحًا . او انهُ افتخر بالخطية * فاحيانًا يكون خطاءً عرضيًا . وهو متى الواحد عجبُ فى شىءٍ ليس هو ضدّ الله . ولا ضدّ القريب . كقول القديس توما فى الراس الثانى . من البحث المايه والثانى عشر . واحيانا يكون خطاءً مميتًا . اذا الواحد لفظ بما يضادّ مجدهُ تعالى . كقول حزقيال ۞ ارتفع قلبك . وقلت انى انا الهٌ ۞ صه ٢٨ * او لسبب صدور شك عظيم . او ضرر . او اهانة . او احتقار للقريب * ثالثًا اذا كان لاجل فعل ردىٍ جدًا . لانهُ يثبّت الفعل الردىّ . الذى يشابهه بالنوع نفسه . لانهُ كما ان مديح الفعل الردىّ . مثلًا . المطاعنة هو خطاءٌ مميتٌ . كذلك والتباهى به ايضًا فهو خطاءٌ مميتٌ . ويضادّ الفضيلة نفسها . التى يحرّمهُ . لان كل فضيلة لا تلزم بالفعل الذى تامر به صريحًا فقط . بل انها تلزم وتحرّم مضمرًا . بالا يحصل لها احتقار . او قلت احترام . فالفضيلة تحتقر . متى الواحد تباهي فى مخالفتها . او مدح اخر على مخالفتها . ولهذا من يفتخر بخطية . او انهُ مدحها . فانهُ يقتبس نوع تلك الخطية ذاتها . كقول سانكيس . واخرين غيره *

* سادسًا المراياه هى تصنّع بالفضيلة اى انها فعلٌ يبيّن به الانسان كذبًا . بانهُ صاحب فضيلة . او قداسة لا يمتلكها . او اكثر مما يمتلك . ولهذا فهى دايمًا خطاءٌ اقلهُ عرضيٌ . لانها كذبٌ فعليٌ . وتكون مميتةً . اذا حصل منها احتقارٌ للفضيلة . او ضررٌ عظيمٌ

عظيمٌ للقريب . ومتى تصنّع القداسة صار لاجل غاية تضادّ محبة الله . او القريب في الغاية . مثلاً . لكي يبثّ تعليمًا مضلاً . ويطغي القريب في امر ثقيل . او لكي ينال وظيفةً او درجةً كنايسيةً . كانت ام عالميةً لا يستحقها . ولكن اذا لم يوجد احتقارُ الفضيلة . او ضررٌ للقريب . او اهانةٌ لهُ تعالى . ولا غايةٌ مقصودةٌ تضادّ المحبة . فتكون خطيةً عرضيةً فقط . كقول القديس توما في الراس الرابع . من البحث الماية والحادي عشر *

* سابعًا المعاندة . وهي الاصرار على الراي الخصوصي ضد الحق الواضح . او البيّن بالكفاية . فتكون خطاءً مميتًا . متى كانت تلك الحقيقة منسوبةً للايمان او لجودة الاداب او للصلح والسلامة او لخيرٍ عظيمٍ للقريب . لان المادة حينيذٍ تكون ثقيلةً *

* ثامنًا اختراع . او ابتداع امورٍ جديدةٍ . هو لما ان الواحد لاجل مجدٍ فارغٍ . اخترع امورًا جديدةً . او ابتدع عاداتٍ حديثةً . او استعملها . فيكون خطاءً مميتا . اذا ناقض الايمان او جودة الاداب او الطهارة او اصدر شكًا معتبرًا للقريب . وزد على هذه المشاجرة والمخالفة اللتين سوف نتكلم عنهما في المقاله عن المحبة *

* اما علاجات المجد الباطل فهي نفس علاجات الكبريا . وضف عليها افعال الفضايل المضادّة الرذايل التي تصدر منها *

* الجزءُ الثاني في البخل *

* السوال الاول في ما هو البخل . وايُّ خطيةٍ هو *

* اجيب اولاً ان البخل هو رغبةٌ منحرفةٌ في الغناء اي في المال

ومايساوى ايضًا به كالحقول والبيوت والماشية ونظايرها. فيكون خطية مميتة * اولًا اذا وضعت الغاية الاخيرة فى الغناء كقول الرسول افس ٥ ان البخيل . الذى هوخادم الاوثان . ليس له موروث فى ملك المسيح الاله ۞ ثانيًا اذا الواحد لكى يربح المال . ويزيده ويحفظه يستعمل وسايط . ومظالم غير جايزة بالكلية . بل انه يكون مستعدًا لان يخطى خطاء مميتًا . او انه يخطى على هذا النحو . مثلًا . باخذه او سلبه ظلمًا مالًا اجنبيًا . او باهماله الحسنات الواجبه . ولهذا قال الحكيم . ١٠ لا شى اشر من البخيل . ولا اقبح من محبة الفضة ۞ وهو خطية روسية لانه اصل وجرثومة رذايل اخر كثيرة كقول الرسول الالهى تيمو ٦ * ان الموثرون ان يستغنوا . فيسقطون فى محنة . وفخ وشهوات كثيرة . غير نافعة . التى تغرق الانسان فى الابادة . والتهلكة . لان محبة الفضة . هى اصل الشرور كلها ۞ وكقول القديس توما فى الراس الرابع من البحث الماية وثامن عشر ۞ انه اذا استمر انحراف هذه المحبة على هذا الحال . وهو ان الانسان ولو انه استحب الغناء فى الغاية . ولكنه لايفضل حب الغناء على حبه تعالى . اى انه لايشا ان يفعل شيًا يغيظ الله . او يضر القريب . فالبخل حينيذ يكون خطاء عرضيًا ۞ اما علاجات البخل بالخصوص . فهى الصلوة . وتامل الخيرات السموية . وتوزيع الحسنات بسخاء متواصل . والصبر على خسارة الاموال . ونظايرها *

* السوال الثانى فى ماهن بنات البخل *

* اجيب مع القديس غريغوريوس انهن * اولًا قساوة القلب

المضادة

المضادّة الرحمة وعدم الرأفة على الفقراء والبايسين بالاغاثة والاسعاف. بل بالشتم والاهانة. واستيفاء الدين بقساوة من المديون العاجز عن وفايه. وغير ذلك . فتكون خطاءً مميتًا . كل مرة تخالف بها بزيادة وصية الرحمة او المحبة * ثانيًا اضطراب القلب وقلقهُ . الذى هو تعلق العقل باهتمام واكتراث مفرط في ربح المال اوحفظه. مع خوف باطل على عدم ربحه . او على خسارته . فيكون خطاءً مميتًا . اذا صدّ عن الاشياء الروحية. او عن اتمام الوظايف الملزومون بها . او اذا لم نثق بالعناية الالهية * ثالثًا الظلم . الذى يُختلس به ما للغير قهرًا . فهو خطاءٌ مميتٌ بذاته ضدّ العدل * رابعًا المخادعة . التى هى غشُّ الغير بالكلام . والافعال معًا * ثم المخاتلة . التى هى غشٌّ بالافعال فقط. فالامران من ذاتهما اثمٌ عظيمٌ ضدّ العدل. ويشتبهان غالبًا * خامسًا الغدر. الذى تخالف به الصداقة فى المواعيد والعهود والامانات فيكون اثمًا عظيمًا . اذا كان فى امر ثقيل ضدّ العدل * سادسًا الخيانة . التى هى كشفُ امرٍ او اشهارُ شخصٍ مع ضرر يلحق القريب ضدّ الامانة الواجبة لهُ . فهى بذاتها خطاءٌ مميتٌ ضدّ المحبة والعدل . وتحدث على ثلثه انحاء * اولًا نحو الشخص . كخيانة يهودا للمسيح * ثانيًا فى الاشياء كالجندى اذا ابان للاعداء حال امتلاك الحصن . او كمن يوضح للسارق الاشياء المخفية عن علمه . كالاثواب والاموال وغيرها * ثالثًا كمن يكشف للغير اسرار القريب الموتمن عليها *

* الجزء الثالث فى الشراهة *

* السوال الاول فى ما هى الشراهة. واىّ خطية هي *

* اجيب اولاً ان الشراهة هى رغبةٌ مفرطةٌ. او استعمالُ ماكلٍ او مشربٍ بعدم نظامٍ. ولهذا تضادّ القناعة. والامساك . وتُفهم احيانًا بالتدقيق . اذ تحوى افراطًا فى الماكل والمشرب فقط بدون سكرٍ. كقول القديس غريغوريوس . وتحدث على خمسة انواعٍ * اولاً الاكل قبل الوقت * ثانيًا اعداد اطعمةٍ لذيذةٍ ثمينةٍ اكثر مما يجب ويليق بمقامه واحتياجه * ثالثًا الاكل اكثر من الواجب * رابعًا الاكل بنهم * خامسًا اذا اعدّ اطعمةً منمقةً بزيادةٍ * اما نظرًا الى كيفية الاكل والشرب فيجب ان يكونا موافقين لمقام الاشخاص ووظيفتهم . وحالهم ومرضهم واحتياجهم . ويناسبان الزمان والمكان * اما كمية الاكل والشرب . فلا يمكن ان يوضع قانونًا واحدًا للجميع . ولكن ازيد وانقص حسب اختلاف الامزجة والتعب . لان الواحد نفسهُ يحتاج فى وقتٍ ما . ازيد مما فى وقتٍ اخر حسب قابلية جسده . فينبغى اذًا . ويجب على كلٍ ان ياكل ويشرب بمقدار احتياج قوته . وقيام حياته . وكمال وظيفته . وتتميم اعماله . ومن ثم لا يجب انهُ ياكل حتى تكره نفسهُ الطعام . بل فليمتنع قبل ان يشبع . وان تناول من الاكل او الشرب لاجل اللذة ازود مما يرى انهُ ضروريٌ . فحينيذٍ يخطى . كقول القديس انطونينوس فى الفصل الاول من الجز الثانى . فيخطى ولوان الماكل والمشرب كانا دنيان . كما تقدم تبعًا للقديس اغستينوس القايل فى الفصل الحادى والثلاثين من كتاب

اعترافاته

اعترافاته ۞ هذا ماقد علمتنيه . بان اتقدم اخذا من الاطعمة . كاخذي من الادوية ۞

* اجيب ثانيا ان خطية الشراهة تكون مميتة غالبا . ولهذا فان الرسول قد احصاها خطية الحجرة . فيما بين الاعمال المانعة عن ملك الله * غلاطية ٥ * اولا لاجل الرغبة العديمة النظام بالكلية . التي بها الواحد يتعلق بلذة الاكل والشرب . حتى انه يضع فيها غايته الاخيرة . كقول الرسول الالهي ۞ اللذين الههم بطونهم ۞ افس ٣ * حتى ولو كان هذا مضمرا . اي ان الواحد لاجل ميله الى الشراهة يكون مستعدا . لان يخطي خطاء مميتا . لانه يخطي مميتا . بتركه الله لاجل شهوته . وبفعله يفضلها عليه تعالى . واذا لم يطلب شياء اخر الا لذة الاكل . والشرب . موجها الى هذا الامر ساير افكاره واهتمامه . واضعا غاية حياته في لذة الاكل والشرب . وهذاما قد حرمه انوشانسيوس الحادي عشر في هذه المقولة الثامنة ۞ ان الاكل والشرب حتى الشبع . لاجل اللذة وحدها . ليس هو خطاء . بشرط الا يحدث ضرر للصحة . لانه جايز . ان الشهوة الطبيعية تتمتع بافعالها ۞ ثانيا اذا شرب لكي يسكر * ثالثا اذا اكل او شرب بمعرفة مغصبا ذاته لاجل الشهوة حتى يتقاء . ولو لم يحدث شكا ولم يسكر . لان ذلك يتضمن قباحة فظيعة . وضررا للصحة . ولهذا يوبخه اشعيا النبي قايلا ۞ كل الموايد مملوة قيا . ونجاسة ۞ ٢٨ * وهكذا قل عمن بعد ان اكل كثيرا . يجرث ذاته للقي . لكي ياكل ثانيا . لاجل اللذة فقط . لان هذا يهين لطبيعة الناطقة المشرفة بالخصوص . ويصيرها ابشع من البهايم

البهايم * رابعًا اذا لاجل شراهته. اوصل لذاته ضررًا معتبرًا. وبهذا ضر عيلته. اومداينيه اذ صير ذاته عاجزًا عن وفاء دينه. وعن ترتيب اولاده. وبناته في مقام لايق بهم. وعن اسعاف من هم في ضرورة عظيمة. اولم يعد يمكنه القيام بالوظايف الملتزم بها تحت خطاء مميت. وما اشبه ذلك * خامسًا اذا اكل بدون ضرورة كلية لحمًا او شرب دمًا بشريًا. وهذا راى عام. لانه ضد الاكرام والحنية الواجبتان للمايتين. وضد النظام المستقيم ونور الطبيعي. وتنفر منه كل القبايل. وتشماز جدًا. حتى البرابرة ايضًا. كانه غير لايق. بل انه شراسة وحشية كلية. ولكن يجوز استعمال اللحم الانساني في الادوية لانه بواسطة التركيب. والامتزاج مع باقي الاجزاء فلايطلق عليه من ثم انه اكل لحم انساني * سادسًا لاجل الشك الثقيل. وخطر الخطاء المميت. وخارج هذه الحوادث فخطية الشراهة تكون عرضيةً. كقول القديس توما في الفصل الثاني. من البحث المايه وثا من واربعين *

* السوال الثاني في ماهي ادوية الشراهة *

* اجيب انها. اولًا تامل قباحة الشراهة. ومضراتها. لانها تظلم العقل. وتبيد الذاكرة. وتفقد الرغبات الحميدة. وتثقل القلب. وتصير الانسان عاجزًا عن اتمام وظايفه. ورياضاته الروحية. وتصد النعمة الالهية. وتزيل التعزيات الروحية. وتقصر الحيوة. وتسبب امراضًا جمه. وخطايا كثيرة. وتسهل سبيلًا الى الرذايل. وتصد عن الفضايل. ثم يتصور كيف ان لذة الاكل والشرب تمر زايلةً. واما مضرات

الشراهة

الشراهة تستمر ثابتة * ثانيًا تجنب الاسباب * ثالثًا ممارسة القناعة في كل شيء والّا يتناول من الماكل . والمشرب . الّا ما كان ضروريًا * رابعا * بالّا يتناول من الالوان الموضوعة على الصفرة الّا شيًا زهيدًا سيما تلك التي تلذذ الحنجرة جدًا. ولو كان ذلك جايزًا له *

* السوال الثالث في ماهو السكر واي خطية هو *

* اجيب ان السكر هو زيادةٌ في الشرب . حتى يفقد العقل فجاةً وقوتهُ القريبة ايضًا * فهو خطاءٌ مميتٌ. كما هو واضح لدى الجميع. يتاكد ذلك اولًا من اشعيا النبي * ٥ ۞ الويل للذين ينهضون صباحًا ساعين نحو السكر ۞ والى قرنتية * ٦ ۞ ولا السكيرين يرثون ملك الله ۞ غلاطية ٥ * السكر يُعدّ فيما بين الافعال القبيحة النافية عن ملك الله ۞ ومن الابا القديس باسيليوس الكبير في الموعظة الرابعة عشر قال ۞ ان السكر هو ارادة الشيطان . السكر هو اصل كافة الشرور. وعدو ساير الفضايل ۞ والقديس امبروسيوس في الفصل الرابع عشر من كتابهِ عن الياس النبي ۞ ان السكر هو ضررٌ لصحة الجسد . ويزيد العقل ذنوبًا ايضًا ۞ والقديس ايرونيموس في الرسالة الثالثة والثلاثين قال ۞ من يسكر فقد ماتَ وقُبرَ ۞ ثالثًا لانهُ شناعةٌ فظيعةٌ . وقباحةٌ جسيمةٌ . ان يعدم ذاتهُ فجاةً القوة القريبة لاستعمال عقلهِ . وممارسة الفضايل . واتمام وظايفهِ . والاحادة عن الشر . وعمل الخير . والاهتمام بالضرورات المفاجية نفسًا . وجسدًا . ويصيّر ذاته احمق من البهايم . فاقدًا صورة الله . ومثالهُ بواسطة السكر. الذي يعدمهُ قوتهُ الذاكرة . ومن ثم ان السكر هو

غير

غير جايز. ولو كان لاجل الهرب من الموت . لانه كقول القديس اغستينوس . والقديس كيساريوس ۞ ولو ان الامر اتصل بك الى هذا الحد . حتى يقال لك . ان لم تشرب . فتموت . فافضل لك ان جسمك يذبح عفيفاً . مما انك بواسطة السكر تذبح ۞ لان السكر هو نظير الزناء . ليس هو بذاته واسطة لتجنب الموت . ولا يجوز ايضاً استعماله دواء. لانه بالنادر. بل انه لا يمكن قط ان يكون دواء. كقول بقراط ۞ ان السكر هو خطرٌ عظيمٌ لصحة الجسد ۞ وقال القديس انطونينوس۞ لا احد يعذر من السكر. كقول توما . ولو فعل ذلك جهة الدواء . وانه يخطى خطاء مميتاً بشربه . ما لم يظن انه لا يمكن ان يسكر من هذا الشرب . وان يعتقد هذا نفسه من يشور عليه بذلك. ان كان حكيماً. ام غيره ۞لان السكر باي حالة كانت صيرورته. فدايماً ينافي الطبيعة الناطقة . لانها ناطقة . بما انه يظلم العقل. ويفقد المخيلة . والاعتنا في احتياجات النفس . والجسد. ويفسد صورة الله . ويصيّر الانسان نظير البهايم . ولا تظن ان السكر يتصوّر من كثرة الشرب بلذة فقط . لانه ولو لم تقصد اللذه بكثرة الشرب . فمع ذلك فان النتايج المفهومة تصدر دايماً . وبها تخالف القناعة لسبب افراط الاكل والشرب . معما تقصد هذه الغاية . او تلك . لانه ليس هو ضرورياً ان تصير مخالفة الفضيلة بلذة . مثلاً . اذا تشارطا اثنان فيما بينهما . لاجل ربح. عن ايهم يشرب اكثر. وهكذا شربا حتى اضاعا عقليهما بدون لذة. بل بالاحرى مع كراهية. لزيادة شربهما . انما اخطيا ضد القناعة . واقتبسا رذيلة السكر.

ولهذا

ولهذا فان الآبا القديسون قد حرّموا دايمًا كثرة الخمر بدون استثناء.
ولكى ان السكر يكون خطاءً مميتًا . يكفى ان يكون اختياريًا
بالاستعارة . او مضمرًا ولهذا فانهُ يخطى مميتًا * اولًا من لم يرد السكر
صريحًا . ولكنهُ يشرب حسب مكنته بدون تصوّر فى هل يصدر لهُ
من ذلك زيغان العقل . ام لا * ثانيًا من ظنّ او افتكر انهُ ممكنٌ .
اذا داوم الشرب فانهُ يحدث لهُ ظلام العقل. اوانهُ شك بذلك . ومع
هذا لم يزل يشرب. وذلك لانهُ طوّح ذاتهُ فى خطر السكر وارتضى به
اقلهُ مضمرًا . واذا امكنهُ ان ينتبه على هذا الخطر وتهاون به . ولو
ان ظلام العقل عتيدٌ ان يحدث لهُ بعد ساعة او ساعاتين . اى متى
خرج الى الهوى * ثالثًا من يعزم اخر لاجل الصحبة او الحشمة الى
وليمة .وقد سبق فعرف انهُ لعتيدٌ ان يسكر. لانهُ يعزمهُ الى ما لا يمكنهُ
فعلهُ بدون خطاء مميت . قايدًا اياهُ الى السكر او الى خطره . وقل
هكذا عن اللذين يحثون الغير. او يغتصبونهم على الشرب فى الولايم
اوانهم يلزمون بعضهم بعضًا . كقول المجمع اللاترانى العام فى
الفصل الرابع عشر عن حيوة الاكليروس وصلاحه. لانهم يطوّحون
الغير وذواتهم ايضًا فى خطر السكر. واللذين يقدمون خمرًا للسكارى
او لمن هم قريبين ان يسكروا. واللذين لا يمنعون الغير عن السكر
مع مكنتهم على ذلك بسهولة *اعلم اولًا ان السكر هو خطاءٌ ثقيلٌ
نظرًا الى الجميع . ويكون اثقل فى بعض اشخاص * اولًا فى النساء
لاجل القباحة وخطر الزناء فى ذاتهنّ اومع اخرين * ثانيًا فيمن
يلتزمون بتدبير الغير وسياستهم . كاباء العيلة والولاة والقضاة

وما اشبه ذلك * ثالثًا فى الكنايسيين. لاسيّما المتقدمين فى الدرجات المقدسة وبالخصوص الخوارنة لاجل الشك العظيم. لان السكر يهيج الشهوة ويلهبها. وايضًا لاجل الضرر الممكن حصولهُ للآخرين متى الكاهن لم يمكنهُ اتمام وظيفتهُ فى الضرورات الممكن حدوثها. ولهذا السبب فان السكر قد حُرّم عليهم من مجامع كثيرة * اعلم ثانيًا ان السكر التام يُعرف * اولًا متى الواحد لم يمكنهُ تمييز الجايز من الغير الجايز او تكميل وظايفهُ الاعتيادية * ثانيًا اذا لم يمكنهُ فى الغد ان يعرف ماقالهُ او فعلهُ وكيف رجع الى بيته وغير ذلك * ثالثًا اذا فعل اشياءً لم يكن فعلها قط بعقل تام. مثل اذا صدرت منهُ قبايح وسفاهات مع انهُ عفيفٌ وديعٌ او اذا حلف اوجدف او احزن عيلتهُ مع انهُ وديعٌ حليمٌ *

* السوال الرابع فى هل ان الشرور والذنوب الصادرة عن السكر المذموم. تُعدّ خطايا كالقتل والتجديف وغير ذلك *

* اجيب موكدًا ذلك متى عرف او امكنهُ ان يعرف بانها لعتيدةٌ ان تصدر. وهذا رايٌ عامٌ. لانها اختياريةٌ بالكفاية. ومَن ارتضى بالعلة فقد ارتضى بالمعلول اقلهُ مضمرًا. اذا عرف او امكنهُ ان يعرف انهُ لعتيدٌ ان يصدر منها. ويكفى للخطية المميتة الاختيار المجازى او المضمر. كقول القديس توما فى الفصل السابع من البحث السابع والسبعين ۞ فالشى يمكن ان يكون اختياريًا. اما نظرًا الى ذاته متى الارادة اتجهت نحوهُ باستقامة. اما نظرًا الى علته. متى الارادة اتجهت الى العلة لا الى المعلول. كما يتضح فيمَن يسكر اختياريًا.

اختياريًا . ولهذا يُعدّ عليه كانهُ اختياريٌ كل ما يفعلهُ في سكره ۞ بل ان الخطايا . التي يعرف السكران او يمكنهُ ان يعرف انها لعتيدةٌ ان تصدر منهُ . فتحسب عليهِ امام الله حقًا ولو لم تصدر . لان هذا يحدث عرضيًا لاجل نقص الموضوع . ولانهُ طوّح ذاتهُ في خطر امكانية الخطاء المميت فهو خطاءٌ مميتٌ بالنوع . الذي ارتضى بامكانية خطره . ولو لم يتم ذلك . وخطيةٌ مثل هذه فتقبل مجازًا او مضمرًا . و بعكس ذلك الخطايا . التي لا يمكن ان تُعرف فلا تكون اختياريةً ابدًا *

* السوال الخامس في ما هي بنات الشراهة *

*- اجيب مع القديس غريغوريوس * اولًا انها من جهة النفس فهي جماد العقل او حماقتهُ الصادرة من السكر . فتكون خطاءً مميتًا . متى الواحد من قبل السكر صار عاجزًا عن فهم او تكميل ما هو ضروريٌ لحياته . او ما هو ملزومٌ بهِ في الغاية . كقوله تعالى ۞ احرصوا ليلّا تثقل قلوبكم من الشبع والسكر وهموم هذه الحيوة . فياتي عليكم ذاك اليوم فجاةً ۞ لوقا ٢١ * ثانيًا الفرح الباطل المحرّك الى الشهوات الدنسة . والافعال القبيحة . والرقص النجس وغيرها . فيكون خطاءً مميتًا . ان عطف نحو قول او فعل او لذة مميتة او ما يصدر شكًا * ثالثًا كثرة الكلام بحماقة لا تخلو من خطاء . كقول الحكيم ۞ كثرة الكلام لا تخلو من الخطاء ۞ امثال ١٠ * ثم التمسخر . الذي هو علةٌ تحرّض على الاقوال السمجة . والافعال الدنسة . وتهيج الضحك *

* الجزالرابع في الزناء *

* السوال الاول في ما هو الزناء *

* اجيب اولاً انهُ رغبةٌ منحرفةٌ او استعمال الشهوات والرغبات اللحمية . فهو خطاءٌ مميتٌ من ذاته. كما هو بيّنٌ لدى الجميع . ويتاكد ذلك من قول الرسول ۞ اعمال البشرة التي هي الفسق الزناء النجاسة. الشبق . التي اتقدم فاقول لكم . كما سبقتُ فقلتُ . ان الفاعلين مثل هذه لايرثون ملك الله ۞ غلاطية ٥ * ثانياً لان استعمال اللذة اللحمية فهو مرتبٌ من ذاته وضروريٌ لحفظ ونمو الجنس البشرى . ويُعتبر كانهُ امرٌ مهمٌ في الغاية. ومخالفة هذا الترتيب اذاً هو امرٌ عظيمٌ وبالتالي فهو خطاءٌ مميتٌ. ثم ان الشبق يُقسم الى كامل. وهو الذى يتم باهراق الزرع اختيارياً . والى غير كامل وهو الذى لايحصل فيه اهراق الزرع اختيارياً. اي الذى تُحفظ به الشروط. التي يقتضيها جوهر الفعل المطلوب لميلاد الانسان. والاخر غير طبيعيّ. او منافٍ للطبيعة. الذى لا تُحفظ به تلك الشروط *

* السوال الثاني في كم هي انواع الشبق الطبيعيّ التام *

* اجيب انهُ لعلى ستة انواعٍ . اي الزناء البسيط. والاغتصاب . والخطف . والفسق. والزناء مع القرابة . ثم النفاق *فالخمسة الاخيرة لها قباحةٌ نوعيةٌ مختلفةٌ بالخصوص فيما بينها ومُزادةٌ على الشبق * اولاً ان الزناء البسيط هو خطية مُطلَقٍ مع مُطلَقةٍ غير بتولٍ . برضاء الفريقين خارج الزواج * قلتُ مُطلَقين اي لا عايق لهما. ولامانع يصدّهما عن ان يتزوجا بعضهما بعضاً * قلتُ غير بتولٍ . لانه

كقول القديس توما فى الفصل السادس من البحث المائة واربعة وخمسين ۞ ان الزناء هو المضاجعة. التى تصير مع نساء مفضوضات وهو بذاته دايما خطاء مميت . وهذا من الايمان يتضح ذلك من قول الرسول ۞ ان كل زان ليس له ميراث فى ملك المسيح الاله ۞ افس ٥ * ولا الزناة يرثون ملك الله ۞ قرنتية ٤ * وانه شر باطن . بما انه يناقض تربيت الطفل جيدًا . التى تقتضى اهتمام الرجل والمراة المقترنين بشريعة الزواج . والا لكان قيام الطفل من ذات الامر مجهول . وتحت خطر . ومخالفة مثل هذه فهى ثقيلة . لانها فى امر مهم جدًا . وهو تربيت الطفل جيدًا . ولو ان هذه الصعوبة لا تحدث احيانًا . فهذا يكون بالعرض . بل انه من الواجب ان الله بارى الطبيعة يحرم هذا فى كل حال بالعموم . والا لكانت الناس المعميين من الشهوة يزعمون ظانين بان هذه الصعوبة تزول فى احوال شتى . مع دوام ثباتها وحصول ضرر عظيم للطفل . بل ان هذا الضرر . وهذه الصعوبه . لا يزولان عمن يولد خارج الزيجة . ومن والدين غير ملزومين من قبل هذه الشريعة بالاعتناء فى تربيت الطفل جيدًا . ولهذا فانوشانسيوس الحادى عشر قد حرم هذه المقولة ۞ انه لامر واضح بذاته. وهو ان الزناء بذاته لا يحوى شرًا بالكلية . بل هو شر . لانه قد تحرم فقط والقول بالخلاف . فيبان انه ضد الصواب ۞ ثم ان الزناء مع المسيكة . فهو اعظم من غيره . لان الانسان لا يخطى فقط . بل انه يستمر فى حال الخطاء . وبارادة متواصلة . اقله ادبيًا . ومن هو فى هذه الحالة فلا يجب حله . ولو فى ساعة الموت . ما لم يطرد المسيكة.

اولا

اولاً. واذا لم يكن من ثم زمانًا لطردها. فيكفي القصد الحقيقي لذلك. واذا لم تكن في بيته . فلا يجب حلّه عدا ساعة الموت . ما لم يُختبر امتناعه. وزناءُ مومنٍ مع غير مومنةٍ . حسب راي الجميع. هو اقبح مما لو كان مع مومنةٍ . بل كقول ديلوكو واخرين . ان هذا الظرف يغير النوع . لانهُ مُحرّمٌ من الكنيسة الزواج مع الغير المومن . او الغير المومنة . اكرامًا للديانة المسيحية . ولاجل خطر تربيت الاولاد جيدًا. ولزيادة محبته نحو الغير المومنة. فينحرف عن الديانة المستقيمة . ولهذا السبب فقد تحرّمت من الكنيسة كل مجامعةٍ مع غير مومنةٍ . او غير مومنٍ . لانها تتجه دايمًا الى احتقار الديانة . وبالتالى ان زناءً مثل هذا ليس هو ضد الطهارة فقط. بل وضد الديانة وعبادة الالهِ الحقيقي ايضًا . ثم ان الزناءَ فيما بين المسيحيين لهُ قباحةٌ خصوصيةٌ . لان اجسامنا بواسطة المعمودية. والافخاريستيا قد صارت اعضاءَ المسيح . وهياكل الروح القدس ✿ قرنثية ٤ * فالخطية مع امراةٍ اجنبيةٍ . فماعدا الزناء . فتحوى اثمًا مميتًا ضدّ العدل . لاجل مخالفه الامانة المعهودة . لان ما هو مقامٌ لاخر ويجب لهُ من قبلٍ العدل . فيختلس اختلاسًا بيّنًا . وكثيرون يقولون هذا نفسهُ عن الرجل . لانهُ خالف ايضًا عهد الامانة *

* ثانيًا الافتضاض وهو مُضاجعة البتولة وفسادها خارج الزواج فان صار باغتصابها غشًا . وحيلةً. فماعدا شر الزناء. فيحوى اهانتين مميتتين. الواحدة تتصل بالبتولة المسلوب شرف بتوليتها باغتصابٍ وحيلةٍ . والاخرى تلتحق بابيها ✿ الذى لم تزل تحت حراسته.

واذالم

واذا لم تُغتصب . ولم تُخدع . فمع ذلك افتضاضها يحوي ماعدا الزناء اهانة والديها الذين لهما حقٌّ على حفظ جسم ابنتهما بالبتولية الى ان تقترن بالزواج . كقول الحكيم ۞ ٧ * لك بنات فاحفظ على اجسادهنَّ ۞ ويحوي ايضاً الشر الذي يضادّ الرحمة الواجبة لهما . بايصالهما سبباً عظيماً للحزن والاهانة وخطر زيادة النقد . او ان تستمر ابنتهما غير مزوجة . ويضعها في خطر سهولة الخطاء فيما بعد . ويفقدها علامة بتوليتها . ويساعدها مفتضّها على شرورٍ كثيرة . ولهذا فان ظروف افتضاض بتولية الابنة . ولو كان بدون اغتصابٍ وغشٍّ . او اقناعاتٍ كاذبةٍ . فيلزم ذكرها في الاعتراف . لاسيما اذا كان الافتضاض حقيقياً . كقول القديس توما في الفصل السادس . من البحث المائة واربعة وخمسين . ويوجد نوعٌ اخر من الافتضاض . وهو اذا شابٌّ اعذرجُذبُ الى المجامعة من امراةٍ غصباً او غشاً . لان افتضاض البتولية يكون حينيذٍ غير جايز . وفي غير حينه *

* ثالثاً الخطف وهو اذا اُخذ شخصٌ ماقسراً من مكانٍ الى مكانٍ . لاجل المجامعة الغير الجايزة . او قباحةٍ اخرى . او لسبب الزيجة ايضاً . ان كان ذكراً . ام انثى . مزوجةً . ام غير مزوجةٍ . بتولاً او مفتضةً . فان لحق الاغتصاب للشخص المخطوف فقط . او للوالدين وحديهما . او للكل جملةً . فيحوي شراً مبيناً مُضاعفاً . الواحد ضدّ العفة . والاخر ضدّ العدل . لاجل الاهانة الواصلة للشخص الماخوذ غصباً . او الاحتقار اللاحق لوالديه او اوصيائه . اذا كان لم يزل تحت محافظتهم .

ففي

ففى الناموسين. اى فى الكنايسى والعالمى. توضع على الخاطفين قصاصاتٌ عظيمةٌ. ومقاصراتٌ جسيمةٌ *

* رابعًا الفسق وهو مضاجعة شخصين اما احدهما. او اثنيهما. مقترنين بالزواج. مع شخص ثالث. فما عدا خطية الزناء المميتة. فيتضمن اهانةً عظيمةً اولًا ضدّ القرين. لانهُ كقول الرسول ۞ ليس للرجل سلطةٌ على جسده. ولكن المراة لهاسلطانٌ عليه. وكذلك المراة لاسلطان لها على جسمها. بل الرجل يتسلط عليه ۞ قرنتية ٧ * ثانيًا ضدّ حال الزواج. وقداسته. ولهذا فقد حُرّم من الله بالخصوص. بالوصية * لاتفسق * ولهذ قال الرسول ۞ لاعُبدة الاصنام. ولا الفساق. يرثون ملك الله ۞ ولو ان امراة الفاسق ارتضت بذلك. فالمضاجعة لاتزل ضدّ العدل. لانهُ دايمًا يكون ضدّ حق الاقتران. فالقرينة بما انهاقرينةٌ فلاتقدران تسمح لهُ بذلك ابدًا. اذ لايقتضيه الخير الخصوصى. بل نظرًا الى الحال العمومى. ولعمرى انهُ لماتكون المسامحة بالحق باطلةً. فالحق لايزل ثابتًا. ومخالفتهُ تكون دايمًا فسقًا ۞ ولهذا السبب فقد حرم انوشانسيوس الحادى عشر هذه المقوله ۞ ان مضاجعة المزوجة برضاء زوجها. ليس هو فسقًا. ولهذا يكفى ان يقول فى الاعتراف. انهُ قد زنى ۞ والفسق لعلى ثلثة انحاء. لانهُ اما ان تكون مضاجعة مزوجٍ مع حُرّةٍ. او حُرٍّ مع مزوجة. او مزوجٍ مع مزوجة. فان كانت المراة مزوجةً. فالخطية تكون اعظم. مما لويكون الرجل وحدهُ لاجل ثقل الضرر. الذى هو اشتباهُ المولود. وافتراضهُ اجنبيًا. مع ضرر زوجها. والوارث الحقيقى. وغالبًا يكون مانعًا للمولد.

للمولد . ولهذا يلزم ايضاح هذه الظروف من الفاسق ايضًا . لانه ساعد الامراة على هذا الشر العظيم. والاضرار الصادرة من هذا الفعل. وان كانا الاثنان مزوجان. فلايزال ثقيلًا جدًا . لانه يكون حينيذ فسقًا مضاعفًا . واهاناتان مهيجتان لقرينيهما . تلزم ابانتهما في الاعتراف *

* خامسًا اختلاط الدم فهو مضاجعة اشخاص قرايب حسب الدرجات المحرّمه . فيضادّ العفة . والحنية معًا . لانه ماعدا دنس الزناء. فيتضمن قباحةً تنافي احترام الدم والقرابة فتكون القباحة اعظم. بقدر ما تكون درجة القرابة. وهذا يجب تبيانه في الاعتراف مفصّلًا . لان القرايب والانسبا بحسب اختلاف درجاتهم . يختلف ايضًا مايجب لهم من الاحترام والحنية اللتان حينيذ تثلمان . ولكن اختلاط الدم مع القرابة اعظم مما مع النسيبة. مثلًا مع اخته الطبيعة مما مع اخت امراته. لان هذا الارتباط هو اشدّ جدًا. اذ يكون اعظم ارتباطًا من جهة دمه الطبيعي. مما من جهة دم امراته. لان القرابة الدموية بما انها بدون واسطة وطبيعية . فهي اعظم من القرابة النسبيّة . التي تصير اختياريةً بواسطة .ومن ثم فان اختلاط الدم مع القرابة الدموية يختلف نوعًا عن اختلاط الدم مع النسيبة. لان الاكرام الواجب للاقرباء يختلف جدًا عن الاكرام الواجب للانسباء لان سببهُ مختلفٌ جدًا. اى اشتراك الدم والصدور من ذلك الاصل عينه. وبالتالى ان هاذان الاختلاطان فلهما قباحةٌ مختلفةٌ جدًا . اما الاختلاط الروحيّ . الذى هو مجامعةٌ محرّمةٌ فيمابين اشخاص

لاجل

لاجل قرابة روحية . صادرة عن عماد او ميرون . فتحوى من ثمّ شرّ الاختلاط الحقيقى . بما انها مجامعة فيما بين اشخاص مقترنين برباط روحىّ . الذى لاجله يحرّم الزواج فيما بينهم من الكنيسة . وتحوى خطية النفاق ايضاً . بما ان هذا التحريم قد وضع لاجل الاحترام الواجب للسرّ . ويخالف بهذه المجامعة . ولهذا يجب ايضاح القرابة الروحية بالنوع . لكيما تتضح الخطيتان . كقول ديلوكو واخرين *

* سادسًا النفاق. وهو تدنيس شىء مقدس بفعل الزناء. ولهذا فانه يحوى خطية مميتة مضاعفة . الواحدة ضدّ العفة . والاخرى ضدّ الديانة . وبها تحصل لله اهانة عظيمة . اما الاشياء التى تتدنس على هذا النحو. فهى الشخص المرتبط بالنذر. ولوكان بسيطًا. والمكان المقدس. ومن ثمّ فالنفاق هو* اولاً كل فعل خارج او باطن ايضًا من افعال الزناء تام ام غير تام صادر عن شخص مرتبط بنذر العفة. او عن شخص اخر. اونحوه . مثل اهراق الزرع . والمجامعة . والتقبيل . واللمس . والشهوات . واللذات المستمرّة . وغير ذلك . لانه بافعال مثل هذه تتدنس قداسة الشخص . الذى قدم لله بنذر العفة جسده . وكل عواطفه . نظرًا الى الشهوات اللحمية. واذا كانا الشخصان منذوران . فيكون النفاق مضاعفًا *ثانيًا كل فعل زنوىّ خارج فهو محرّم. ولوكان خفيًا. كالزناء. واهراق الزرع . واللمس الدنس فى مكان مقدس . اى فى كنيسة . او فى مقبرة . لانها ضدّ اكرام المكان المقدس . ولهذا فتحرّم من الكنيسة . ومجامعة الزواج ايضا ولو كانت سرًا . فلاتسمح بها قداسة المكان . ومحرّمة من الكنيسة . ثم ان جسامة النفاق

تكون

تكون بمقدار قباحة الزناء . لانه بمقدار ذلك تكون منافاته للاكرام الواجب للاشياء المقدسة * اعلم ان خطية الزناء المفعولة من المعرف مع المعترف . تحوى نفاقًا مضاعفًا . اى ضدّ نذر العفة . وضدّ احترام السرّ . الذى ربما يصير مبغوضًا . ويحصل به الارتياب . لاسيّما اذا جُعل واسطة للخطاء . ولوان هذه الخطية لاتكون اختلاطًا . اذ لاتعتدر القرابة الروحية الّا بالعماد . والميرون . فمع ذلك فهى اثمٌ كالاختلاط الروحىّ نفسه . لانها تشابههُ ولهذا قال البابا شالستينوس ۞ لايجب للاسقف . او للكاهن . ان يخالط النسا . اللاتى اعترفنَ عنده بخطاياهنّ . وان حدث هذا . لاسمح الله . فليهتب كمَن عن ابنته الروحية . فالاسقف خمسة عشر سنةً . والكاهن اثنتى عشر سنةً . وان اشتهر ذلك للشعب . فليُعزل ۞ لان فى الاعتراف تحصل نسبةٌ فيمابين الكاهن . والامراة المعترفة عندهُ . نظير النسبة الروحية . وهكذا تكون خطيتهُ معها . كانها ابنتهُ الروحية . كقول القديس توما فى الفصل الثانى من البحث الاول . ومن ثمّ يجب ان يُبيّن هذا الظرف فى الاعتراف . كقول سانكيس . وديلوكو واخرين *

* السوال الثالث فى كم هى انواع الزناء التام ضدّ الطبيعة *

* اجيب بما ان هذه الخطايا هى التى لاتحفظ بها الشروط . التى تقتضيها ذات الفعل الشهوانى . ليصدر عن ذلك الميلاد البشرى . وهذه الشروط فهى خمسةٌ . اى مجامعة اثنين من ذات النوع مختلفين الطبيعة فى عضو قابل وفى حال واجب . ومن ثمّ فان الخطايا تكون خمس ايضًا * اولًا السيلان . وهو اهراق الزرع اختياريًا بدون مجامعة . اما

خارجًا . كما فى الذكورة . اما باطنًا فى المولدة . كما فى الاناث * ثانيًا المجامعة الغير المرتبة . التى من قبلها يحدث اهراق الزرع خارج العضو او يكون ثم خطر اهراقه . فهو خطا مميت . لانه يضاد الايلاد . الذى لاجله قد جعل الزرع من ذات طبعه . وهو اعظم من السيلان . لزيادة المضاجعة الغير المرتبة . فاذا لم تحفظ الطريقة الواجبه . بل ان الرجل ينضجع من تحت . او يتقدم من خلف كالبهايم . او ينتصب من جانب . او يجلس . فحسب الراى العام . لا يكون خطاء مميتا بذاته . ان اجتهد على منع خطر اهراق الزرع خارج العضو . بل انه خطاء عرضى ثقيل . لاضد الطبيعة . بل خارج الطبيعة . قلت بذاته . لانه يمكن ان يكون مميتا وغالبًا يكون علامة الشهوة القبيحة . ان صار لاجل الشبق فقط . بدون سبب . كقول القديس توما . ولكن لا يكون من ثم خطاء البته ان صار ذلك اضطراريا . اى اذا القرينان لم يمكنهما حفظ الحال الاعتيادى لاجل مرض احديهما . لان هذا الحال لا ينافى . بل انه واجب نظرًا اليهما . بشرط ان يجتهدا بدفع خطر اهراق الزرع خارج العضو * ثالثًا الخطية الصادومية الناقصة . وهى مجامعة رجل مع امراة بدون حفظ الاعضاء او الالات الطبيعية * رابعًا الصادومية الكاملة . وهى مجامعة شخصين من النوع نفسه . اى مجامعة ذكر مع ذكر . وانثى مع انثى . ولا مانع فى اى عضو تجامعا الذكوره فيما بينهم . والاناث فيما بينهن . ان كان من قدام . ام من خلف . او فى الفم . او فى اى جهة كانت . لان شر الخطية الصادومية يقوم فى الميل نحو طبيعة غير واجبة . وتكون كاملة

بالحال

بالخيال . الذي به تكون . اذا وضع عضو على عضو من ذاك الطبع نفسه . فاعدا الخطاء المميت الاعظم من السيلان . فتحوى خطايا اخر . كالفسق اذا صدر من شخص مزوج ولو كان معها . والنفاق ان كان مع مكرس . والاختلاط ان كان مع قرابة او نسيبة . الخ . ويجب على المعترف ان يبيّن في الاعتراف . هل كان فاعلًا ام مفعولًا لان من الفاعل يصدر السيلان الحقيقي . الذي ربما لا يصدر من المفعول . ولو صدر غالبًا من الاثنين . وان عرف انهٗ قد صار ذلك فيلزمهٗ تبيانهٗ . لان خطية السيلان الاختياري تكون مختلفةً . عن مساعدة الغير على السيلان فقط . لانهٗ كقول ديلوكو . شيٌ اخر الا يكبح شهواتهٗ القبيحة . وشيٌ اخر السعي في فساد الغير . وهذه الصادومية . فتختلف عن الناقصة . اذ لا يحفظ في المجامعة الطبع الواجب . بل انها قباحةٌ ضدّ العقل النطقي . وتختلف عن قباحة المجامعة . التي لا تحفظ بها الاعضاءُ الواجبة مع حفظ الطبع الواجب *

خامسًا صادومية بهيمية . اي مجامعة البهايم . اما من طبعهِ . اي ذكورة . او مختلفةً عنهُ . اي اناث . وهذه قباحةٌ اسمج كل القبايح لانها تهين الطبيعة الناطقة المصنوعة على صورة الله . ومثالهِ . واختلاف النوع ينافي نظام الطبيعة . والى هذا . تضاف مجامعة الشيطان بصورة انسان . او بهيمة . التي ما عدا خطية الزناء ضدّ الطبع فتنافي ايضًا فضيلة الديانة . لاجل معاشرة . ومصاحبة عدو الله . وهذه الخطايا كلها تختلف فيما بينها نوعًا . اذ كل واحدة تمتلك قباحةً خصوصيةً معتبرةً تضادّ الطهارة في الغاية جدًا . ولهذا

فاسكندر

فاسكندر السابع قد حرم هذه المقولة ۞ ان السيلان. والصاد وميّه .
والبهيمية. فهي خطايا من ذات النوع الادنى نفسه. ولهذا فيكفي ان
يقول في الاعتراف. انه سعى بالسيلان۞ وهي ايضًا اثقل من باقي انواع
الزناء الطبيعي . نظرًا الى الزناء . لانها تضادّ بذاتها الطبيعة . وغاية
الايلاد . ولكن البعض من هذه الانواع . يمكن ان يكون خطاءً اعظم
من جهة اخرى . اي انها تحوي شر نوع اخر يضادّ الفضيلة . والعبادة .
والديانة . لان السيلان البسيط ليس هو خطاءً اعظم من مضاجعة
الام . او الراهبة *

* السوال الرابع في هل ان السيلان الاختياري هو دايمًا خطاء
مميت *

* اجيب اولًا ما كدًّا ذلك مع جمهور المعلمين* ويتضح اولًا من
قول الرسول الالهي ۞ ولا الفساق . ولا المولعون بالة نسلهم . يرثون
ملك الله ۞ قرنتية ٦ * كل زانٍ . او دنس . ليس له ميراثٌ في ملك
المسيح الاله ۞ افس ٥ * لان السيلان هو بالحقيقة الدنس . والنجاسة
عينها * ثانيًا لانه شرٌ باطنٌ . واعظم من الزناء البسيط . لانه ينافي جدًّا ايلاد
الجنس البشري . ونموه . الذي لاجله قد ترتب الزرع البشري من ذاته
ومن ثمّ فانه يحوي قباحةً عظيمةً . كقول الكتاب المقدس . في
الاصحاح الثامن والثلاثين من سفر الخليقة . عن اونان . الذي
كان يهرق زرعه على الارض ۞ ولهذا ضربه الله لانه عمل فعلًا قبيحًا ۞
واذوشانسيوس الحادي عشر قد حرم هذه المقولة ۞ ان السيلان لم
يحرّم من الناموس الطبيعي . ولهذا لان الله لم يحرّمه . فغالبًا يكون
جيدًا .

جيدًا. واحيانًا يكون ولجبًا ايضًا تحت الخطاء المميت ۞ ومن ثم. فانه حسب راى جمهور المعلمين. لايجوز ابدًا. ولو لم يكن لاجل اللذة. بل لاجل الهرب من الموت فقط. او في ذاته. اوفي اخر. باى نوع كان يقصد السيلان الاختيارى. او يسمح. او يسعى به. او يتناول شيًا بنية ان يحدث له في المنام. لان فعل السيلان في ذاته بدون اللذة. ينافى جدًا الايلاد. الذى هو غاية الزرع البشرى. ولهذا لايجوز ان يُجرب. او يُتخذ دواء لتعطيل الزرع ليخرج بطريقة اعتيادية دون لذة. اما المزى. الذي هو فيضان مادة متواسطة مابين البول والزرع. فيجب ان يُفهم عنه كل ما قيل عن السيلان. ان حدث بلذة لحمية. واما اذا حدث بدون حركة الارواح المولدة. ودون كل حركة لحمية. فكقول كيطذوس. لا يجب ان يُعد الا كالعرق *

* اعتراض انه يجوز قطع الاعضاء لاجل حفظ الحيوة. فلذا. الخ *

* اجيب. ان الاختلاف هو. ان اجزاء الجسد بذاتها فهى مرتبة بالخصوص لقيام الكلى. ولهذا فيجوز التصرف بها لاجل حفظ الكلى. اما الزرع فهو مرسوم ومرتب لنمو النوع. ولذلك لايجوز استعماله الا بحالة مناسبة وموافقة لنمو النوع. اى داخل الزواج. لانه كقول سانكيس لو يجوز اهراق الزرع خارج الزواج لاجل اى سبب كان. لحصل من ذلك خطر عظيم لاجل شدة الشهوة التى يشعر بها الناس ولقد كانت البشر المهيبين من الالم. والمحركين من اللذة. توسع هذه الاجازة. الى احوال شتى. مع ضرر عظيم للنوع البشرى. ويقنعون ذواتهم

غالبًا

غالبًا بوجود السبب الموجب هذا دايمًا. لانه لو يجوز لهم التصرف بكذا لذات ويعفون ذواتهم من ثقل تربيت الاولاد. لعسر حينيذٍ نمو الجنس البشرى ومن ثمَّ لاجل الخير العام. ومن الاخطار العتيد حدوثها. يجب ان السيلان يكون محرمًا من الناموس الطبيعي دايمًا. وبما ان حسم الاعضاء صعبٌ بذاته جدًا. فلا يصدر من ذلك خطرٌ. ولا يتجاوز الاحوال المسلمة من الطبيعة. قلتُ اختياريًا. لانهُ اذا لم يكن اختياريًا لا فى ذاته. ولا فى علته. كما يحدث احيانًا فى النوم. او ان حدث لاجل علةٍ طبيعيةٍ جايزةٍ. ولم يصر الارتضاء من ثمَّ باللذة. فلا يُعدّ خطيةً. لان كل خطيةٍ. لكى تُعدّ يجب ان تكون اختياريةً جوهريًا. باستقامةٍ. او مجازًا ومضمرًا. اما فى ذاتها. اما فى اخرٍ. ثمَّ ان السيلان الحادث فى النوم يكون ايضًا مميتًا. ان قُصِدَ سابقًا باستقامةٍ. وقُبِلَ بانتباهٍ بعد النوم فى اليقظه لاجل اللذة اللحمية. وبدون ذلك لا يكون خطاءً. ما لم يُقصد مضمرًا بزيادة الاكل. والشرب. لانهُ كقول القديس توما فى الفصل الرابع من التمييز التاسع. لا يقدر احدٌ ان يخطى فى النوم لعدم الحرّية. بل كما يعلّم كثيرون. انهُ يجوز للمنتبه. ان لا يصدّ السيلان المبتدى فى النوم. بل يسمح بنهايتهِ فقط لتجنب الضرر. بشرط الّا يكون خطر قبول اللذة اللحمية. ولهذا فتلزم الصلوة. لانهم يقولون. ان اهراق الزرع. قد حصل لهُ اضطراريًا. بدون تقصدهِ. ويلزمهُ ان يكبح اللذة بكراهيةٍ وضعيةٍ باطنةٍ. ولا يجوز لهُ ان يتهامل فى ذلك. ولكن من ينتبه محرّكًا السيلان المبتدى فى النوم. مزيدًا بعض اغتصاباتٍ فانهُ يخطى حقًا. لانهُ حينيذٍ لا يكون مفعولًا فقط.

بل

بل انهُ يداوم على الفعل. ولهذا متى شعرنا بصدور السيلان طبيعيًا. فيلزمنا ان نصدّهُ حالاً . والاّ لكانت الكراهية الباطنة. الملزومون ان نصدرها نحو اللذة اللحمية. غير كافية * اعلم ان السيلان ماعدا شرهُ الخصوصى. فلهُ ايضًا شرٌ اخر يجب ايضاحهُ فى الاعتراف. ويصدر من كيفية الشخص المفسد ذاتهُ. ان كان مكرسًا . او مزوجًا. او من قبل الشخص الذى تتجه نحوهُ شهوة المجامعة . ان كان حرًا. فزناءً. او مكرسًا . فنفلقًا . او من ذاك الطبع نفسه. فصادومية . وان مزوجًا . ففسقاً . وهلم جرًا. او من الحال نفسه الذى افسد به ذاتهُ اى ان كان بلمس متبادل مع ذاك الشخص عينه. لانهُ ينسب الى النوع الصادومى. ان كانا اثناهما من ذات الطبع . والى الاختلاط . ان كانا قرايب. او انسبا . وهلم جرًا . وهكذا قل عن باقى الخطايا اللحمية *

ولكن هل يجوز اشتهاءُ السيلان الحادث فى النوم لاجل نفع الطبيعة وصحتها بدون تقصد السيلان ذاتهُ. او اللذة اللحمية. وبدون استعمال شئ ليحدث السيلان فى النوم *

* اجيب ان ازور مع اخرين ينكر ذلك . بقوله ان السيلان هو اثمٌ من ذات موضوعه . والحال انهُ لا يجوز ابدًا اشتهاءُ ما هو اثمٌ من ذات موضوعه . واخرون يثبتون مع القديس انطونينوس فى الفصل الخامس من الجزء الثانى حيث قال ✿ ان اشتهاءَ حدوث السيلان لاجل فايدة الطبيعة فقط بدون خطية. اى بدون مايبرز الفعل. ولكن بطريقة طبيعية . فليس هو خطاءً ✿ اما سانكيس فيورد سببًا اخر. وهو ان السيلان الغير المقصود. الحادث بطريقة طبيعية

فلا يُدعى فعلاً بشريًا. ولا هو فى حوزة الارادة. بل انهُ استفراغٌ طبيعيٌّ نظير العرق. وبعكس ذلك القتل. والزنا. الذين ليسا فعلين طبيعيين. بل مطلقان من ذاتهما. وهما فى حوزة الارادة. ولكن المحاورة فى هل انهُ يجوز الفرح بالسيلان الحادث فى النوم بدون ذنب وذلك لاجل فايدة الطبيعة. وصحة الجسد. ولو ان الجميع اثبتوا. ان الفرح بتلك الفايدة الناتجة عنهُ هو جايزٌ. ولكن القديس توما فى الفصل الرابع. من البحث الاول. قال عن السيلان الليلى المعذور ۞ ان ابهج كانهُ تخفيفُ الطبيعة. وتفريجها. فلا يُظن خطيةٌ ۞ ولكنْ امرٌ واضحٌ بذاته. ان الفرح فيه لاجل اللذة اللحمية. فهو خطاءٌ مميتٌ *

* السوال الخامس فى هل انهُ خطاءٌ هو وضع مايستبين ان السيلان. او اللذة اللحمية لعتيدةٌ ان تصدر منهُ *

* اجيب اولاً انهُ خطاءٌ مميتٌ هو. ان يوضع. بدون ضرورةٍ ملزمةٍ. الفعل. الذى يستبين انهُ سيكون علةً قريبةً للسيلان. او للذة اللحمية. ولو ان الامران لم يحدثا. ولم يتقصدا. ولو وجد ايضًا قصدٌ كجٍ تلك الحركات. ان نهضنّ * اولاً لان الشريعة المامرة بان لايتقصد السيلان او اللذة اللحمية فتامر ايضًا بضدّ. ومنع العلل القريبة المهيجة هذه الحركات. حيث لاتوجد ضرورةٌ تصلح هذه العلل * ثانيًا ان الفعل بواجبٍ يُعدّ اختياريًا. على منْ يضع اللعلة القريبة بدون ضرورةٍ تصلحها. ومن ثم انهُ يلتزم حالاً باهمال الفعل المبتدى. لاجل حركة السيلان او هيجان اللذة اللحمية.

لانهُ

لانهُ ان استمر على ذلك الفعل . فالمفعول الناتج يُعتبر كانهُ مرادٌ بهِ. لان ارادة تتابع العلة . فهي بالقوة . وادبيًا ارادة المعلول . كقول ليسيوس وغيرهِ . اما العلل . والاستعدادات القريبة المنهضة هذه الحركات . فهى الافعال القبيحة بذاتها . المهيجة للحركات اللحمية . او التي لها نوعٌ من القباحة . ما لم يصلحها سببٌ ضروريٌ . كنظر . او لمس اعضاء جسدهِ الخفية . او جسد غيرهِ . لاسيما من غير الطبع . وكذلك قراة . وسمع . وتكلم اشياء قبيحة مُهيجة الشبق . ولو صار ذلك للانشراح فقط . قلت بدون ضرورة لان نظر ولمس اعضاء جسد الغير الخفية . لاجل ضرورة الطب . فليس هو خطاءً . ان لم يحصل ميلٌ دنسٌ . او خطر قبول اللذة اللحمية لان السيلان على هذه الحالة لا يُعدّ اختياريًا في العلة . بل مسموحٌ بهِ . لوجود سببٌ موجبٌ وضع تلك العلة . ومن يكمّل وظيفتهُ فلا يُعدّ عليهِ الفعل الصادر منهُ بدون نيةٍ . ولا نحن ملزومون بمنع تلك الحركات الطبيعية الاضطرارية بذاتها . ان وجد سببٌ موجبٌ عدم منعها . لبعد خطر القبول . مثلاً . الجراحي المستعمل صنعتهُ نحو امراة . فلا يخطي . ولو عرف انهُ لعتيدٌ ان يحدث لهُ سيلانٌ . بشرط ان لا يكون خطر قبول اللذة *

* اجيب ثانيًا مع جمهور المعلمين . انهُ ليس هو خطاءً مميتًا ضدّ العفة . وضع الفعل الذى قد عرف انهُ لعتيدٌ ان يصدر منهُ بالعرض السيلان . او اللذة اللحمية كمن علةٍ . او استعدادٍ بعيدٍ . بشرط الّا يتقصد احد الامرين . وان لا يوجد خطر قبول اللذة اللحمية * اولاً لان هذه الحركات غالبًا تنهض طبيعيًا بسهولةٍ . ولا تُظن صوابًا

انها

انها اختيارية في العلة البعيدة . لتعدّ على واضعها لاجل غاية اخرى . بل تعتبر كانها صادرة من الطبيعة المفسودة فقط . والّا لوجب على الانسان ان يبتعد عن افعال كثيرة جايزة وضرورية ايضًا.ليلا يمتحن بهذه الحركات. ولا تلك العلل البعيدة تعتبر ادبيًا انهنّ علتهنّ . ولا القابل يظن انه بسببهنّ قد قبل فعلًا كذا . وذلك لاجل عظمة السهولة . التى بها تهيج تلك الحركات من قبل فساد الطبيعة . بل يعدّ استفراغًا صادرًا عن قوة طبيعية دافعة*

ثانيًا لان الفعل الصادر بالعرض وبدون نية لايعدّ على من يكمّل وظيفته. ولكن سانكيس بالعموم يعلم . ان وضع علل كذا بدون سبب كافٍ . فهو خطاء عرضيّ ضد العفة . لانه يضادّ العفة قليلًا . ان توضع بدون فايدة جميدة موجبة علة بعيدة منهضة عرضيًا الحركات المضادّة العفة . ومهيجة الى الخطية . اما العلل القريبة بالعرض لهذه الحركات فهي التى ليست بذاتها قبيحة ولاتتجه الى الزناء بل نحو غاية اخرى جايزة . ولاتحوى نوعًا من الدنس . بل انها اما جيدة بذاتها . كسماع الاعتراف . اما انها مجردة . كالراحة . والماكل . والمشارب المسخنة . ودرس الحكمة . والادوية . وغيرها . فهذه مع وجود العلة الصالحة المفيدة.مع بعد خطر القبول . فهي جايزة . ولو صدر منها بدون نية سيلان اولذة لحمية . لان تلك الافعال حينيذ تعتبر كانه مسموح بها فقط . لا مقبولة . وذلك لانه لايوجد الزام ابدًا . بان يهمل الفعل المفيد الجيد . لاجل الحركة الدنسة الاضطرارية . التى بسببه تصدر من فساد الطبيعة .

بدون

بدون نية . او خطر القبول . ولكن اذا كان من ثمّ خطر قبول اللذة اللحمية كمَن فى كذا محل قد قبل دفعات كثيره . فهذا حسب الراى العام . يلتزم حينيذ بان يمتنع عن ذاك الفعل . ولو مهما كان جيدًا ومفيدًا . مثلًا . سماع الاعتراف . اذ لا يجوز له ان يضع ذاته فى خطر الخطاء *

* السوال السادس فى هل ان عدم طرد الافكار الدنسة. والثبات فيها. هو دايمًا خطاءٌ *

* اجيب ان مَن استمر بانتباه تام فى فكر دنس. وكان من ثمّ لذةٌ لحميةٌ ولم تُطرد وكان فيها خطر القبول . او فى الشى المتصوّر. فانهُ يخطى مميتًا . لاجل اللذة . او الخطر. ويخطى عرضيًا . ان كان الانتباه ناقصًا . ونصف تامّ. كمَن هو نصفُ نايم. فمَن يفتكر فى كذا امور لاجل سبب موجب جيد. مثلًا . لكى يفهمها جيدًا . كمعلم الاعتراف . والطبيب . فلا يخطى . ان لم يوجد خطر قبول الشى المتصوّر. او اللذة . لان فكرًا مثل هذا . ليس هو رديًا لا فى ذاته . ولا فى مفعوله. ولا فى سبب خطره. ويكون خطاءً عرضيًا . ان كان لاجل الانشراح فقط . مع عدم اللذة اللحمية. وخطر قبول الفكر. والميل نحوهُ . ولكن بالنادر ان لا توجد هذه جميعها فى تصور هذه الاشياء. بدون غاية حميدة. لان هذه المادة مزلقةٌ جدًا . وخطرةٌ . فى الغايه *

* السوال السابع فى ما هي خطايا الزناء الغير التام *

* اجيب انها هى الرغبات والشهوات الزنوية المستهرة . والنظر. والمعانقة.

والمعانقة . واللمس الدنس . والكلام الزفر . والتقبيل . والاشارات القبيحة . وما شاكلها . بدون اهراق الزرع . فقد اوضحنا سابقًا فى الفصل السادس . بان شهوة الزناء البسيطة . ولو كانت غير تامة . فهي خطيةٌ مميتةٌ من ذاك النوع نفسه . مثلًا ان شهوة مجامعة المزوجة . تكون فسقًا . وشهوة مجامعة القرابة تكون اختلاطًا . وهكذا قل عن الباقى *

* السوال الثامن فى هل ان اللذة اللحمية المستمرة خارج الزواج هى خطاءٌ مميتٌ *

* اجيب اولًا إن اللذة المستمرة هى . اللذة المقصودة . او المسلمة بعد انتباهٍ كافٍ . او المتبعة . ولو بلحظةٍ واحدةٍ . فتدعى مستمرةً لا عن استمرار زمان دوامها . اذ الخطية المميتة تتم بلحظةٍ واحدةٍ . بل عن الارادة . التى بعد الانتباه الكافى . لاتزل مستمرةً بها قابلتها . ولم تطردها . ومن ثمّ يمكن ان تكون لذةٌ مستمرةٌ . ولو كانت وقتيةً . اى اذا الارادة قبلتها بانتباهٍ لحظةٍ واحدةٍ *

* اعلم ثانيًا ان اللذة تُقسم الى ثلثة انواعٍ اى الى روحيةٍ . والى حسيةٍ صرفًا . والى لحميةٍ . فالروحية هى التى تستقر فى الارادة وحدها . بدون حركةٍ حسيةٍ فى الجسد كليًا . او غير متعلقةٍ بحركةٍ حسيةٍ فى الجسم . فهذه ان كانت نحو فعلٍ مميتٍ . فتقتبس نوعها منه . كمن موضوعها . واللذة الحسية صرفًا . فهي التى تصدر عن مناسبة . ومشابهة الشى المحسوس بالة الحس بدون هيجان الارواح المتولدة نحو الاعضاء اللحمية . كاللذة الصادرة من الاشياء الملذذة . كالذوق .

كالذوق . والاغاني . وغيرها . اما اللذة اللحمية . فهي التي تستبين في الاعضاء الزنوية . مع هيجان الارواح المولدة . او المصدرة التوليد *

* اجيب ان كل لذة لحمية مقصودة . ولو كانت زهيدة خارج الزواج . فهي خطاء مميت . ان حصل بها قبول . او رضاء . ولا يمكن ان تكون عرضية . لخفة المادة . وهذا راى عام * اثبت ذلك اولاً لان كل لذة لحمية . فانها تتجه وتؤول من ذاتها الى اهراق الزرع . بل هي بدئه . لان في اللذة اللحمية يصير انحلال الزرع . وجذبه الى الاعضاء الزنوية . كقول اريستوتاليس . وجالينوس . وبقراط . وغيرهم من الحكماء . وبما ان اهراق الزرع اختياريًا خارج فعل الزيجة هو خطاء مميت كما اتضح مما قيل عن السيلان . والزناء . فكل فعل اذًا يكون متجهًا من ذاته . ومنسربًا نحوه . فهو بذاته خطاء مميت . لان الاستعداد يقتبس نوعه . وشره الادبي من الصورة التي هو استعدادها . كالحركة من الحد المتجهة نحوه . والواسطة من الغاية . والعلة من معلولها * ثانيًا انه امر واضح بذاته . وبين لدى الجميع ادبيًا . وفعليًا معًا . بان اللذة اللحمية اليسيرة المبتغاه . والمطلوبة تقصدًا خارج الزواج . تلاصق دايمًا خطر الخطية المميتة القريب . لانه صعب جدًا ومستحيل ادبيًا . بان نعين او نحدد المادة الخفيفة في امر كهذا مرغب وان نستمر في حدود تلك اللذة اليسيرة . مع عظمة ميل الطبيعة المفسودة الى امور كهذا . حتى ان العقل المنجذب نحو اللذة اليسيرة . لا يبتغي ، ولا ينعطف الى اعظم منها . فامر واضح اذًا . ومحقق نظريًا . ان ابتغاء او تسليم اللذة اللحمية . ولو كانت يسيرة . فهو خطاء مميت . اذ هو حق

لاريب

لاريب يشوبه . ونظريًا ايضًا . لان كل فعلٍ يلاصقهُ خطر الخطاء المميت ادبيًا . فهو خطاءٌ مميتٌ ۞ لان من احب الخطر يباد فيه۞حكمة ٣ * ومَن يشاءُ خطر الخطاء ادبيًا . فانهُ يشاءُ الخطاءَ ذاتهُ مضمرًا *

* اعتراض انهُ توجد خفة المادة فى السرقة . وفى كثرة الاكل . والشرب *

* اجيب ان الاختلاف هو . ان سرقةً زهيدة . اوزيادة الاكل . و الشرب يسيرًا . لاتنجه من ذاتها الى فعلٍ مميتٍ ولا تقود الى خطر الخطاء المميت . ولكن اللذة اللحمية . ولوكانت يسيرةً . فتتجه من ذاتها . وتؤول الى اهراق الزرع . الذى هو خارج الزواج خطاءٌ مميتٌ . وتقود الى خطر قبول لذة اعظم * اعلم انهُ كان محرّمًا على كل الرهبان الايسوعية . بقوة الطاعة المقدسة . بان لااحد يعلم جهرًا . ولا خفيًا . ما يضادّ هذا الراى . لا كانهُ حقيقىٌّ او محتملٌ فقط بل ولا كانهُ ممكنٌ بالكلية . وان لا يظهر على ذاته بانهُ يحببهُ . او يشور به على احدٍ قطعًا *

* السوال التاسع فى هل انهُ يخطى خطاءً مميتًا . منْ . بعد الانتباه على اللذة اللحمية . يستمر على حال التجرد . اى بدون قبولٍ . او رذلٍ *

* اجيب ماكدًا ذلك . لانهُ ينبغى للارادة . ان تكبح وضعيًا حركات اللذة . والشهوة الغير الجايزة . اقلهُ بالكراهية كقول القديس انطونينوس . وسواريس . وفاسكويس وغيرهم كثيرين . مع القديس

القديس ثوما حيث يقول فى الفصل السادس. من البحث الرابع والسبعين ۞ ان حدوث الخطية فى العقل لعلى نوعين * اولاً اذ يتصور الالام الدنسة * ثانيًا اذ لايكبح حركاتها الغير المرتبة. كمن بعد ماتحقق ان حركة الالم الناهضة هي غيرمرتبة فمع ذلك يستمر بها ولايطردها ۞ ويأكد ذلك * اولاً تحديد المجمع التريدنتيني. فى القانون الخامس. من الجلسة الخامسة. حيث قال ۞ ان الشهوة لاتوذى الغير القابلين. وبالقوة وبواسطة النعمة مقاومين ۞ فاذًا لكيلا توذى. لايكفى عدم القبول البسيط. بل يقتضى ان توجد مقاومةٌ. وكراهيةٌ وضعيةٌ ايضًا *ثانيًا لان حركاتٍ كذا فهى صادرةٌ عن موضوعٍ محرّمٍ بالكلية. وحسب راى الجميع. قبولها وضعيًا فهو خطاءٌ مميتٌ. ولانها من ذاتها هي استعدادٌ قريبٌ للخطاء المميت. وتجذب نحوهُ. وترغب الشهوة فيهِ جدًا* فينافى اذًا الطبيعة الناطقه. ويضادّ الشريعة الالهية. ان الانسان يجعل ذاته متوقفًا نحو تلك الحركات. وبما انهُ يخص الارادة بان تنظم الالامِ. وترتبها حسب العقل النطقى. والشريعة الالهية. فيلزمها حينيذٍ ان ترذلهنّ صريحًا وضعيًا بكراهيةٍ صوريةٍ* ثالثًا كما انهُ لايجوزلهُ ان يكون مجرّدًا نحو الافعال القبيحة الصايرة لهُ من اخر. هكذا ولانحو الحركات الدنسة الناهضة عليهِ من الشيطان. ومن الطبيعة المفسودة * رابعًا لان خطر الخطاء المميت الباطن. وقبول اللذة. هو متحدٌ من ذاتهِ مع تلك الحركات. لانها من ذاتها هى استعدادٌ قريبٌ للخطية المميتة. اى

لاهراف الزرع . وتعطف الارادة جدًّا الى القبول بميل الشهوة الحسية. والعقلية . فيجب اذًا ان توجد كراهيةٌ وضعيةٌ لمنع قبول الارادة . التى بدونها لاينصدّ خطر القبول. اذ هو امرٌ مستحيلٌ ادبيًا . ان الارادة تستمر زمانًا مديدًا بحال التجرد نحو موضوع مُهيّجٍ جدًّا .ولهذا قال الحكيم ۞ احفظ قلبك بكل حرصٍ ۞ امثال ٤ * ومع هذا فلا تكفى تلك الكراهية . بل يجب ان تُطرد تلك الحركات خاصةً بترك العمل الذى ينهضها . ما لم يمنع ذلك سببٌ موجبٌ. ولان تلك الكراهية وحدها ليست كافيةٌ . لانهٔ بالكاد يمكن ان تُعرف هل هى كراهيةٌ حقيقيةٌ . ام مخادعة الارادة لذاتها . لكى تتمتع بتلك الحركات . ولان الانسان ملزومٌ بمنع.وطرد الحركات الدنسة من عين ذاتها . اقله اذا لم توجد علةٌ توجب اهمالها . ومن ثَمَّ فيلتزم تحت الخطاء المميت . بترك الاعمال المسببة السيلان . او المحركه اللذة اللحمية . ولو كانت قباحتها زهيدةً . كالنظر . والكلام . وقراة اشياء دنسةٍ لاجل التنزه فقط . التى تنهض حالًا . وتهيّج السيلان . او اللذاة اللحمية . كقول فالانصا. ولكن لايلزم طردها هكذا. ان وجد من ثَمَّ سببٌ داعٍ . كمَنْ يخاف لئلا من شدة المقاومة تزيد الحركات اكثر. وان طُردت تنهض اعظم . او انهٔ يلزم لصد تلك الحركات ترك العمل الحميد. الضروريّ المفيد . مثلًا استماع الاعتراف . او درس مايخصهٔ . فهنا تكفى الكراهية الصادقة. والّا لوجب على البشر ان يوجدوا دائمًا فى الكآبة. ويهملوا اشياء كثيرةً حميدةً . اما الواسطة

الموافقة

الموافقة لكبح هذه الحركات . فهي نقل العقل حالاً الى امور اخر . وان استمرت . فليستعن بالصلوة . واشارة الصليب المقدس . ويرفع نظرهُ الى صورة المسيح مصلوبًا . معاملاً الامهُ المحيية . مفتكرًا بالموت . ومتصورًا جهنم . واحيانًا فليتصور اشياءً مجردةً . او غير مصالح تشغل العقل . وتعطفهُ عن موضوع كذا *

* السوال العاشر في هل ان لذة فعل الزناء المستقرة . مثلاً تصور المجامعة . لاتقتبس شرّها من ذات الفعل فقط . بل ومن الظروف المعروفة انها تلازمها والمغيرة النوع *

* اجيب ماكدًا ذلك مع القديس انطونينوس وكيطانوس وسواريس و غيرهم كثيرين . لان لذةً مثل هذه تتجه نحو الفعل كما هو متصور . فاذًا موضوعها هو كل مايُعرف . وبالتالى ان موضوعها لا الفعل فقط . بل والظروف الملاصقتها المعروفة ايضًا . لان الافعال تقتبس نوعها وشرّها من كل موضوعها . ولصحة ذلك يكفي الاختيار بالاستعارة مضمرًا . ولهذا فاللذة البسيطة الصادرة اختياريًا عن تصور مجامعة مزوجة او قرابة فتنسب الى الفسق والى الاختلاط *

* السوال الحادي عشر في هل ان التقبيل والنظر واللمس الدنس فيما بين الغير المزوجين . هو خطاءٌ مميتٌ *

* اجيب اولاً ان هذه جميعها . بل والمصافحة والمعانقة ولمس الاعضاء الظاهرة ايضًا . كالوجه والايدي فهي خطاءٌ مميتٌ . ان صدرت خارج الزواج لاجل لذة لحمية الممكن صدورها من ذلك وحيث

 المقاومة

المقاومة ايضًا . وهكذا قل عن لمس اعضاء الجسد الخصوصى . وهذا
رايٌ عامٌ . يتضح مما قيل سابقًا . لانهُ خطاءٌ مميتٌ خارج الزواج .
ابتغاءً اوطلب لذةً لحميةً بانبتاه. ولومهما كانت زهيدةً .لان المادة
الزهيدة فى كذا امور لاوجود لها . وتتجه بذاتها الى اهراق الزرع
والسيلان او الزناء مع الغير المزوج . ولهذا فانهُ يخطى ايضًا خطاءً
مميتًا كقول القديس انطونينوس . مَن يسمح بان يلمسهُ اخر فى
وجهه اوفى يده مع معرفته انهُ مُحرّكٌ لذلك من حب زنوىّ . لانهُ
يشاركهُ فى قبول الخطاء المميت ۞ لانهم يستوجبون الموت .
لاالعاملون هذه فقط . بل الذين يشاركون عامليها ايضًا ۞
روميه ١ *

* اجيب ثانيًا ان لمس الاعضاء الخفية او المقاربتها. ان كان من
ذات الطبع . او من غيره . فهو خطاءٌ مميتٌ . ان حدث بدون
ضرورة الطب. ولو لم تكن من ثمّ لذةً لحميةً.بل لاجل المزح واللعب
فقط . كقول سانكيس وغيره كثيرين * اولاً لان هذا اللمس يتجه
من عين ذاته الى اللذة اللحمية وينهضها جدًا وهو علتها القريبة .
بل ويتجه ايضًا الى اهراق الزرع. فاذًا هو محرّمٌ معهُ جملةً . لان التحريم
الثقيل فى الغاية لشىء ما . فانهُ يحرّم فى الغاية كل مايحرك او
يهيج اليه . لان العلة تشترك بشر معلولها * ثانيًا لان هذا اللمس
هو دنسٌ. و يحتوى تحت اسم الدنس وينفى ايضا عن ملك الله . كقول
الرسول الالهى. ولهذا بدون ضرورة الطب . من يسمح لاخر بان
يلمس

يلمس اعضاءه الخفية . فانهُ يخطي خطاءً مميتًا . ويلتزم ان يصد ذلك حسب الامكان مقاومًا . بما انهُ شرٌ رديٌ باطنٌ . ويخطي ايضًا خطاءً مميتًا منُ يلمس بدون ضرورةٍ اعضاءه الخفية . ان عرف بان اللذة اللحمية لعتيدةٌ ان تصدر من ذلك اللمس . لانها تتجه من ذاتها الى السيلان . هكذا سانكيس . وبعكس ذلك يقول . ان صدر هذا اللمس بسبب الخلاعة والخفة بدون دنسٍ وسيلانٍ لعدم وجود اللذة اللحمية . ولاتصدر من ثمَّ القباحة التي تصدر من لمس الغير . ولا يوجد حينئذٍ خطرٌ فمع ذلك لايخلو من خطر الخطاء *

* اجيب ثالثًا ان النظر الى الاعضاء الخفية من غير الطبع . ومجامعة الرجل للمراة . ولو كان بدون نيةٍ دنسة . بل لاجل الانشراح . والخلاعة فقط . فهو خطاءٌ مميتٌ لانهُ لاجل فساد الطبيعة يهيّج السيلان وينهض اللذة اللحمية ويقود الى خطر الخطاء المميت بقبول اللذة اللحمية . ويضادّ جدًّا الطهارة الطبيعية . كقول سانكيس وراجينلدوس ولا يمان . اما النظر الى اعضاء الجسد الخصوصي اوجسم الغير ولكن من ذات الطبع . او مشاهدة مجامعة البهايم لاجل الفرجة والخلاعة فقط . بدون ميلٍ او شكٍ او خطر سيلانٍ او لذةٍ لحميةٍ . فهو حسب راى كثيرين . خطاءٌ عرضيٌ . اذ لايضادّ الحشمة جدًا ولا يهيج من ذاته الى الزناء . ويمكن ان يكون مميتًا ايضا . نظرًا الى ضعف الناظرين . الذي بالنادر لايوجد في الشبان . ولهذا يلزم ان يكره من هولاء في الغاية . ويكون مميتًا حقًا اذا حدث عن لذةٍ مقصودةٍ *

احيب

* اجيب رابعًا ان المعانقة واللمس والتقبيل . ولو كانت فى اعضاء جيدة لاجل اللذة الحسية فقط . ولم تكن حينئذٍ لحمية . فهى خطاء مميتٌ . ان حدثت فيها بين اشخاص مختلفى الطبع وقابلىّ الزناء . اقلهُ ان صارة باستمرار وتكرارٍ . ولو لم تُقصد صريحًا اللذة اللحمية لان افعالاً مثل هذه تنهض بذاتها ليس قليلاً وتهيّج الارواح المولدة واللذة اللحمية. التى بضرورةٍ طبيعيةٍ تصدر من كذا لذةٍ حسيةٍ مكررةٍ . ومستمرةٍ . ولاجل ميل الطبيعة المفسودة نحو اللذات اللحمية . فلا يمكن حدوثها بدون لذةٍ مستمرةٍ نحو المجامعة . او اقلهُ فى هذه الطبيعة المفسودة . تصيرخطر قبول اللذة اللحمية . ومن ثمّ تكون دنسةً سببيًا . بما ان سبب الدنس . وشرّ هذه الافعال لا يتصور من الغاية فقط . بل ومن النتيجة الصادرةِ . عنها . ومن ثمّ فاسكندر السابع قد حرم هذه المقولة ۞ انهُ لراىٌ محتملٌ ان التقبيل الصاير لاجل لذةٍ لحميةٍ حسيةٍ الصادرة عن التقبيل . فهو خطاءٌ عرضىٌ . ان لم يحدث من ذلك فيها بعد خطر القبول او السيلان ۞

* اجيب خامسًا ان المعانقة ولمس الايدى والتقبيل فى الوجه. ان صارت حسب عادة البلاد . لاجل اظهار الانُس والمحبة . فليست هي بذاتها خطايا لانها ليست دنسةً . ولا تنجه من ذاتها الى الدنس. وتصدر عن علةٍ معقوليةٍ . كقول جمهور المعلمين . مع القديس توما فى الفصل الرابع من البحث الماية واربعة وخمسين . ولكن ان صارت لاجل الانشراح واللعب واللهو والخلاعة فهى خطاءٌ عرضى كقول

كقول كثيرين . بشرط ان لايكون ميلاً دنساً او خطر خطاء ثقيل في ذاته او في اخر . ولاتحرك جداً اللذة اللحمية . نظراً الى حالة الاشخاص . وان صارت بدون سبب . وكانت مستمرةً باتصال . فيما بين اشخاص قابلي الزناء . فهي خطايا مميتةٌ . لانها تعطف الى الدنس . وتنهض اللذة اللحمية . وتصدر خطر قبولها ادبيًا . لانهُ كما ينبه المعلمون . انهُ في مادةٍ كهذا خطرة . فالاشياء التي هي من ذاتها عرضيةٌ . فاذا تكررت واستمرت مدةً ما . فانها تصير مميتةً لاجل اللهو والخلاعة المولّدين الدنس . ولهذا منْ يمارس التقبيل باستمرار وتكرارٍ اوعدم لايقة . ومنْ لمس الاثداء فانهُ يخطي خطاءً مميتاً . لانهُ يحرّك الغير الى الميل الدنس الذي يستبين من هذه بالكفاية * اعلم ان التقبيل والمعانقة لاجل اللذة اللحمية . واللمس والنظر المنحرف السابق ذكرها . فهي خطايا مميتةٌ من ذات النوع نفسه كالفعل التام او المضاجعة . التي تنجه نحوها من ذاتها ولولم يتقصد ذلك . لانها اسبابٌ قريبةٌ ووسايط تنجه بذاتها نحوها . لان الاسباب والوسايط يقتبسنَ الشر من حدهنّ وغايتهنّ . وبالتالي ان هذه جميعها تحوي شرًا مختلفاً . كاختلاف الاشخاص . التي تصدر عنها . او نحوها . كالخطية الصادومية . ان صارت مع ذات الطبع . والفسق مع المزوجة . والاختلاط مع القرابة وهلمّ جرّا . لانهُ كما ان الافعال في هولاء الاشخاص تختلف نوعاً . هكذا ايضاً الحركات . التي هي استعدادات . ووسايط تنجه من ذاتها نحوها . ولهذا يلزم ايضاح

ظروف

ظروف الفاعل والمفعول فى الاعتراف . كقول سانكيس وليسيوس واخرين . اما المس الدنس لذاته . فينسب الى السيلانى . ما لم يتجه نحو اخر كنيّة الفاعل *

* السوال الثانى عشر فى ما هي الخطية الصادرة من تكلم او ترتيل او قراة او سماع اشياء قبيحة دنسة *

* اجيب انهُ خطاءٌ مميتٌ ان حدث ذلك خارج الزواج . لاجل اللذة اللحمية ووجود الخطر اما فى ذاته اما نحو اخرين . او بنية ان يلذذ ذاتهُ فى تلك الاشياء . كقول القديس انطونينوس وكثيرين معهُ . لان اللذه اللحمية خارج الزواج هى خطاءٌ مميتٌ من موضوعها . بما ان قبولها هو خطاءٌ مميتٌ ايضًا . فتقصّدها اذًا او ممارستها او امكانية خطرها اما فى ذاته اما فى اخرين فهو خطاءٌ مميتٌ ايضًا . وبما ان اللذة المقصودة فى فعلٍ قبيحٍ هى خطاءٌ مميتٌ بذاتها . فاذًا ولفظها بالكلام ايضًا . ولكن اذا لم يكن من ثمّ ميلًا دنسًا ولا خطر اللذة اللحمية او الشك بالكلية . فتكلم الاشياء القبيحة وترتيلها وقراتها وسماعها لاجل الخلاعة واللهو والانشراح والمزح فقط فهى ربما خطاءٌ عرضىٌ . وذلك لانها تضادّ العفة ومُحرّمةٌ من الرسول الالهى بقوله ۞ لايخرج من افواهكم كل كلام فاسدٍ * اما الزنا وكل النجاسة والتغطرس فلا يُسمىّ فيما بينكم . كما يليق بالقديسين . وكذلك القباحة . والكلام المايق . والمزح ۞ افس ٥ * ولكن حسب راى القديس اغسطينوس . ليس هو خطيةً مميتةً . اذ ليس هو مخالفةً ثقيلةً بذاته .

ولكن

ولكن من يلفظ كلمات قبيحة دنسة. بنية ان يحرك ذاته. او اخرين الى الشبق . اولكي يستلذ في عقله بلفظ او تصور اشياء قبيحة . خارج الزواج. فانه يخطى خطاء مميتا. ولكن لفظ كلام قبيح لاجل الانشراح والمزح . ولو لم يستبين من ذاته انه خطاء مميت لانه خطاء الفم فقط كقول القديس توما وعلى الكثير ينسب الى ثقل الخطاء حسب نية اللافظ . ومع ذلك يمكن ان يصير خطاء مميتا بالعرض . لاجل الشك . والمثل الردى . الذي يحدث من ذلك للغير. ان كانوا السامعين ضعفاء بالروح والكلام يكون زفرا في الغاية. ويجب ان يقال هذا نفسه عمن ينظم. او يرتل اغاني دنسة كقول القديس انطونينوس وبالنادر يخلو من خطر اللذة . والشهوة الدنسة. او في من يلفظ او يقراء او يسمع كلاما او اغاني نجسة او قراة اشياء قبيحة دنسة امام الشبان. او من هم ضعفا بالروح. فبالنادر لا تخلو من الخطاء المميت ۞ لان الاحاديث الردية. تفسد الاخلاق الصالحة ۞ قرنتية ١٥ * والكلام نفسه يمهد طريقا الى الاشياء ذاتها . كقول القديس اثاناسيوس. ولهذا من يلفظ كلاما دنسا يلتزم ان يبين في الاعتراف. عدد الاشخاص. اللذين سبب لهم الشهوات القبيحة . واللذات الدنسة. ومن يعطى للغير سببا . لكي يواظب على الكلام السفيه . او انه يزيد الكلام القبيح قوة . مع حدوث خطر للقريب . فانه يخطى خطاء مميتا . ولو لم يريد باطنا الشي الحادث . لان تاييد الشي المميت . وقبوله خارجا . فهو مميت ايضا . وهكذا قل عن الاشارات الدنسة. والكلام السفيه . اذا كانا علامات لتحريك الشبق . وكذلك المفترجات .

والمراسح الرجسة. ومن يحفظ عنده كتباً دنسة عشقية فلا يجب حله مالم يحرقها *

* السوال الثالث عشر في هل ان التقبيل. والمعانقة. واللمس. وما شاكل ذلك . هو جايز فيما بين المخطوبين . والارامل *

* اجيب اولاً ان كل لذة لحمية . ونظر منحرف . ولمس الاعضاء الخفية . وبالتالي كل فعل زنوي . فيما بين الارامل . والمخطوبين . فهو خطاء مميت . كقول سانكيس . مع كثيرين . وذلك لان كل لذة لحمية . وميل شهواني ينجبه من ذاته الى اهراق الزرع . ويبتغي المجامعة . فهو في الغير المزوجين خطاء مميت . بما ان اهراق الزرع . والمجامعة هما خطاء مميت. لان الواسطة تقتبس شرها . ونوعها من غايتها . والفعل من الحد . الذي ينجبه نحوه. فبما ان المجامعة محرمة على المخطوبين . والارامل . كما على الغير المقترنين. هكذا يحرم عليهم ايضاً كل فعل قبيح دنس . ولان الخطبة ليست هي سوى وعد زيجة عتيدة . لا تسليم الاجساد. فلا تمنح في الحاضر حقاً على جسد الغير. نظراً الى فعل الجماع حالاً . ولا نظراً الى الافعال التي رسمت بذاتها لاجلها. كما انه لا يجوز استعمال وظيفة القاضي حالاً. لمن وعد بها فقط. ولكن يجوز ان المخطوبين يصافحوا ويقبلوا بعضهم بعضاً. حسب عادة البلاد . لاجل تبيان خلوص المحبة. وايضاحها فقط. ومن ثم فالقديس كرلوس ينصح مع جمهور المعلمين . انه لا يجب ان يتركوا المخطوبين وحدهم . لاجل خطر الافعال القبيحة والمجامعة ايضاً *

* اجيب ثانياً ان اللذة اللحمية الاختيارية . والشهوة الحسية

نحو

نحو المجامعة العتيدة فى المخطوبين . والماضية فى الارامل. او المتصوّرة
تحت شرطٍ . وهو لو يكن قد حصل الزواج . فهي خطيةٌ مميتةٌ . كقول
سانكيش مع جمهور المعلمين . لان اللذة اللحمية الصادرة عن تصوّر
المجامعة العتيدة . او الماضية . او الشرطية . فهي لذةٌ اختياريةٌ حاضرةٌ
وملازمةٌ فى الحال لحركة الارواح المولدة . ومتجهةٌ من ذاتها نحو
المجامعة . او ان هذه اللذة اللحمية هي فى الحاضر لذةٌ دنسةٌ اختياريةٌ
تتجه من ذاتها نحو المجامعة الحاضرة . ومن ثمّ فهي دايما خطاءٌ مميتٌ
فى الغير المزوجين . لان المجامعة الحاضرة . والحالية . فهى دايما خطاءٌ
مميتٌ فى الغير المزوجين . وكذلك كل فعلٍ يختص بذلك . او ينتجه
نحوه . وبالتالى ان الشهوة الحسية تتبع التصوّر . الذى لا يمكن
انفصاله . ولا تعلقه على شرطٍ . ولكن يوجد بعض معلمين يقولون
انه يمكن ان يعفوا اوليك من الخطاء المميت اللذين بدون حركةٍ
لحميةٍ . يتصورون فعل الزيجة الماضية . او العتيدة . متمنين ما قد
فعلوه . او ماسوف يفعلونه . وذلك لانهم لا ياكّدون ذلك الفعل .
الّا بما كان . او سوف يكون . جايزا لهم . وهولاء المعلمون انفسهم
ينبهون . بان كذا تصورات عقليةٍ . بالنادر تكون بغير لذةٍ لحميةٍ
فيجب طردها بسرعةٍ . والّا تقبل ابدا . اذ ليس هو فى مكنتنا . ان
نقاوم اللذة اللحمية صرفا . مع تصورنا موضوعاتٍ حقيقيةً *

* السوال الرابع عشر فى ما هنّ بنات الزناء *

* اجيب مع القديس غريغوريوس . والقديس توما . انهنّ ثمان
اربع من جهة العقل . اى عماوة العقل . والتهور . والتغافل . والعجل
فهن

فهذه تكون خطايا مميتة. متى تخالفت بها وصية ما في امر ثقيل.
واربع من جهة الارادة*اولًا المحبة الذاتية الزايدة وهي متى الانسان الشهواني حب جسده.ولذاته اللحمية هكذا. حتى انه يضع فيها غايته الاخيرة . مصرفًا في نوالها جميع تصوراته . وساير اهتماماته * ثانيًا بغضته لله.المحرم عليه تلك اللذات.ويقاصها في الغاية*ثالثاً محبته للدنيا اى الحيوة الحاضرة ولذاتها. التي لاجلها يتعلق بهذه الاشياء حتى انه يتمنى ان يستمر ثابتًا في هذا العالم. غير مفتكر في نوال السعادة السموية * رابعًا الخوف . والياس من الدهر العتيد . فالخوف . لعلمه انه بعد الموت لعتيد ان يعدم لذاته الدنسة.ويتعوض عنهن بعذابات قاسية جدًا . والياس لظنه انه لمستحيل ان يترك اللذات الدنسة .
فهذه ايضًا هي خطايا مميتة *

* السوال الخامس عشر في ما هي علاجات الزناء *

* اجيب اولًا هي الصلوة المخفضة المتصلة۞ اذلا احد يكون عفيفًا مالم يمنحه الله ۞ حكمه ٨ * ثانيًا الامانة . وحفظ الحواس . لاسيما النظر۞ لاتنظر الى عذراء. ليلا تعثر بها يها . حل وجهك عن المراة المزينة. ولا تتفرس في جمال اجنبية . فلسبب جمال المراة هلك كثيرون . ومنه تلتهب الشهوة كالنار ۞ حكيم ٩ * والقديس اغستينوس قال في الرسالة التاسعة بعد المايه۞ فاذا لحت اعينكم احدًا فلا تشخصون به . اذ ليس باللمس وحده تحصل الشهوة . بل وبالميل ايضًا . وبالنظر تشتهى الانثى . ولاتقولون ان لنا قلوبًا طاهرة.ان كانت لكم اعين دنسة۞ ومن ثم قال القديس غريغوريوس۞
انه

انهُ لايجوز النظر. حيث لايجوز الاشتها ۞ ثالثًا القناعة في شرب الخمر. الذي لايجب ان يكون قليلًا فقط. بل ممزوجًا ايضًا. لاسيّما في الشبان ۞ لان الخمرة هي ام الزنا ۞ امثال ٣ * ثم تناول الطعام بمقدار وامساك. لان كثرة الرطوبات. مع الدم. تهيي مادة التجاريب اللحمية. اما القناعة فانها تمنع. وتزيل فيضان الرطوبات. ولهذا قال حزقيال النبي ۞ هوذا هذه كانت اثام صادوم. الكبريا. والشبع من الخبز. والرخص. والبطالة. واولادهنّ. وقد فعلنَ اما مي قبيحًا ۞ رابعًا منع الاسباب. كالمعاشرة. والتكلم فيما بين اشخاص مختلفي الطبع. ومرافقة الاشرار. وقراة الكتب الدنسة. والرقص العشقي والمراسح. والمفترجات. ونظايرها. لان هذه الرذيلة تُغلب بالهرب كقول القديس اغستينوس ۞ خذ الهرب ضدّ نهضة الشبق. ان رمت الانتصار ۞ وكقول الحكيم ۞ منُ يحب الخطر يباد فيه ۞ ٣ * ولعمري انهُ لايجب بل ولا يجوز ايضًا للوالدين بان يسمحوا ابدًا. ان تكون فرشةً واحدةً للاولاد المختلفي الطبع. ولو كانوا اخوة. ولايسمحون لاولادهم ان يناموا معهم في فرشةٍ واحدةٍ. حتى ولا في الغرفة نفسها متى كبروا. لان هذا مضرٌ لطهارتهم. كما يتضح بالتجربة * خامسًا الهرب من البطالة. لانها تعلم رذايل كثيرةً. كقول الحكيم ٣٣ * سادسًا مداومة الاعتراف. والتناول بعبادة * سابعًا اماتة الجسم وهزلهُ. بالصوم. والتقشفات. والصلوة. لان هذا الجنس لايخرج الاّ بالصوم والصلوة ۞ متى ١٧ * لان الضدّ يُعالج بالضدّ * ثامنًا ممارسة الحسنة. وباقي افعال الرحمة. الحايزة من لدنه تعالى

ذعمًا

نعمًا غزيرةً. ومواهبُ جزيلةً * تاسعًا مواظبة قراة الكتب الروحية.
وتامل الام سيدنا يسوع المسيح. والعذابات الابدية في ساير اعمالك.
اذكر عواقبك. فلن تخطى ابدًا ۞ سيراخ ٧ * عاشرًا تصور الله حاضرًا
في وقت التجربة. كقاضٍ منتقم من الخطية. ومجازٍ عن الفضيلة.
مرددًا في عقلك قول القديس غريغوريوس ۞ ان ما يلذ فوقتيّ .
وما يعذب فابديّ ۞ حادى عشر قاوم بشجاعةٍ في بدء التجربة.
وانقل فكرك حالًا الى اول شيءٍ جاير باني في مخيلتك. لاسيّما الام سيدنا
يسوع المسيح. وما اشبه ذلك من الافعال الصالحة. لانه كقول القديس
ايرونيموس. ان الشيطان هو حيةٌ ملسةٌ. فان لم نسحق راسهُ. اى
اول وسواسٍ. فيسرى الى داخل قلبنا قبل ان نشعر به. وكقول
القديس يعقوب الرسول ۞ قاوموا الشيطان فيهرب عنكم ۞ ٤ *
واذا لم تزول التجربة بكل هذه. فصلي. وتامل في الموت. والعذابات
الابدية. ونظايرها. وانظر الى صورة المسيح مصلوبًا. وتصورهُ في
عقلك متالمًا. وحصّن قلبك باشارة الصليب. مفتكرًا بانهُ لا لاحد
ولو مهما كان جيعانًا. او ظمانًا. يتناول طعامًا. او شرابًا. مع علمهِ
انهُ ممزوجٌ سمًا. ويسبب لذاته موتًا ۞ فهل يقدر احدٌ ان يذوق.
ما يذوقه يجلب الموت ۞ ايوب ٤ * فكم بالحرى يجب ان نجزع خوفًا
من موت النفس المحقق * ثاني عشر انهُ يجب علينا معما نشعر
باللذة. فلنكبحها بتصورات محزنة مخيفة. ويفيد لذلك ان نتخذ معلم
اعترافٍ ثابتًا فاضلًا فطنًا. ونتبع مشوراتهُ الصالحة. ونقتفي نصايحهُ
المفيدة

المفيدة جدًا لخير المعترف . والقادرة ان تزيل التجربة بالكلية . وهذه العلاجات ذاتها . تصلح لكبح باقى الرذايل والتجاريب ايضًا *

* الفصل الخامس فى الغضب *

* السوال الاول فى ماهو الغضب *

* اجيب ان الغضب هو رغبةٌ للانتقام غير مرتبة . والغضب الغير المرتب لعلى نوعين . فالواحد من جهة الموضوع . وهو متى اشتهينا الانتقام لمن لايستحقهُ او اكثر مما يستحقهُ . او اننا ننزلهُ به بدون سلطان شرعى . او انهُ . ولوان ذلك تم بعدل . لكننا لانبتغى ذلك لاجل العدل . بل لاجل الم انفسنا . فهذا الغضب هو خطاءٌ مميتٌ من ذاته . لانهُ ضدّ المحبة . ومن ثم فالرسول يحصى الغضب فيما بين الافعال المانعة عن ملك الله ۞ غلاطية ٥ * ويمكن ان يكون خطاءً عرضيًا . اما لنقص الانتباه الكافى . او لاجل خفة المادة * والثانى . اذا الواحد تخلق باطنًا فى حال الغضب . او انهُ اظهر خارجًا علامات الغضب بزيادة . فهذا ليس هو بذاته خطاءً مميتًا . كقول القديس توما فى الفصل الثالث . من البحث الثامن والخمسين بعد المائة . ويمكن ان يكون خطاءً مميتًا لسبب الشك . والتجديف . والشتم . والمذمة . ونظايرها التى تصدر عن شدة الغضب *

* السوال الثانى فى ماهنّ بنات الغضب *

* اجيب انهنّ اولاً الرجز . وهو حركةٌ قلبيةٌ ضدّ الغير . لسبب ضرر قد قبلهُ منهُ . ولاجل ذلك فيبغضهُ . وغالبًا يكون عرضيًا . ويصير مميتًا لسبب المسبات والشتايم . والبغضه الشديدة . والاحتقار والانتقام

والانتقام . والشك * ثانيًا اضطراب العقل. الذى هو التهاب القلب المنزعج . المخترع طرايق مختلفةً للانتقام . فيكون مميتًا . اوعرضيًا . حسب الانتقام المقصود * ثالثاً الصراخ . وهو كلامٌ مبلبلٌ . غير مرتب . ويكون مميتًا . لاجل المذمة . والشتم . والشك . ونظايرها ثمّ التجديف . والشتم . واللعن والمنازعة . والمشاجرة . والفتنة . والتجريح . والقتل. فهذه جميعها هى خطايا مميتةٌ من ذاتها. بما انها ضدّ المحبة . والعدل *

* السوال الثالث فى ما هى علاجات الغضب *

* اجيب انها هذه بالخصوص * اولًا تصور عظم قباحة الغضب . ومضراته الجسمية * ثانيًا ممارسة الصلوة. والتامل فى وداعة المسيح * ثالثًا ان لايعمل ابدًا . ولايتكلم بحركة الغضب . بل بعد ما يكون هدى روعهُ . وان وعيهُ كابحًا الغضب بكل اجتهاد . وان تحرك فليقمعهُ حالًا. مستعملًا بتواصل افعال المحبة والرحمة والحلم والوداعة. والصبر. والتواضع الخ *

* الفصل السادس فى الحسد *

* السوال الاول فى ماهو الحسد *

* اجيب ان الحسد هو حزنٌ لاجل خير القريب . اذ يبان لنا انهُ ينقص مجدنا وشرفنا بمساواته لنا فى ذاك الخير. او لانهُ يعلونا . ويضاف اليه السرور فى ضرر الغير كانهُ خيرٌ للحسود . فهو خطاءٌ مميتٌ بذاته . وباستقامة يضادّ المحبة. التى هى ان نسرّ لخير القريب ونحزن لضرره . ولهذا قال عنهُ الرسول. إنهُ ينفى عن ملك الله ۞ غلاطيه ٥ *

وهو

وهو رذيلةٌ شيطانيةٌ لانهُ كقول الحكيم ٢ * بحسد الشيطان دخل الموت الى العالم. ويقتفونهُ الذين هم من حزبهِ ۞ وان فهمنا الحسد بما انهُ ملكةٌ. فيكون رذيلةً تميل الى الحزن والفرح كما سبق القول.

اعلم ان الحزن لاجل خير القريب يمكن ان يحدث على اربعة انواع. كقول القديس توما * فاولاً الحزن لاجل السلطة. مثلاً لخوفهِ ان يتصل اليهِ. اولغيرهِ ضررٌ من ذلك. فهذا الحزن هو جايزٌ. اذا خاف من الضرر الممكن ان يتصل اليهِ او لغيرهِ ظلمًا. ويجوز لهُ أن يعدمهُ هذا الخير. ان كان لهُ على ذلك سلطانٌ شرعيٌ. وبعكس ذلك لايكون جايزًا * ثانيًا اذا حزن لاجل خير القريب لا لانهُ مالكٌ ذاك الخير. بل لانهُ فاقدهُ. ولايشتهى بان القريب يعدم ذاك الخير. بل يرغب بان يكون لهُ نظير ذلك ايضًا. فهذا ليس هو حسدًا. بل غيرةٌ لاغير واذا كانت نحو خيراتٍ صالحةٍ روحيةٍ فهي ممدوحةٌ. واذا كانت نحو خيراتٍ ارضيةٍ. فيمكن ان تكون نقصًا. ام لا. حسبما يكون ذاك الخير موافقًا. وضروريًا للمحزون. او بعكس ذلك. او انهُ منتجهٌ الى غايةٍ صالحةٍ. اوردية * ثالثًا اذا حزن لاجل خير القريب كانهُ لا يستحقهُ. فهذا الحزن يكون خطاءً مبينًا. ان كان لاجل خيرٍ فايق الطبيعة. اوانهُ تدمر على العناية الالهية. لانها تمنح خيراتٍ زمنيةً للخطاة. و تشقي الصالحين. لان هذا تجديفٌ * رابعًا اذا حزن لاجل خير القريب. لانهُ يساويهِ. او يسموهُ بتلك الخيرات. فيكون حينيذٍ حسدًا حقيقيًا. ورديًا في الغاية. كقول الفيلسوف. اذ يحزن لاجل

ما لاجله يلزمهُ ان يفرح . اى لاجل خير القريب . كقول القديس توما *

* السوال الثاني في ما هنّ بنات الحسد *

* اجيب انهنّ * اولاً البغضة * ثانيًا اللذة * ثالثًا الفرح في ضرر القريب * رابعًا النميمة . وهي كلامٌ يُقال لواحدٍ عن اخر . دون علةٍ داعيةٍ . قادرًا ان يعطل صداقتهما . فهي خطاءٌ مميتٌ ضدّ العدل . لانها توصل للقريب ضررًا عظيمًا . لان كلاً لهُ حقٌ بالاّ يعدم ظلمًا . وعدوانًا صداقة الغير. التي هي كقول الحكيم . خيرٌ عظيم ۞ سيراخ ٦ * الصديق الامين ملجاءٌ حصينٌ فمنُ وجدهُ فقد وجدُ كنزًا . لا شي يساوى الصديق الامين ۞ ٢٢ * النمام يدنس نفسهُ . ومبغوضٌ من الجميع ۞ ٢٨ * النمام وذو اللسانين ملعونًا لانهُ يقلق سلامة كثيرين ۞ ومن ثمَّ فالنميمة هي خطاءٌ مميتٌ كما يستبين جليًا من سفر الامثال ۞ ٦ * ستةٌ يمقتها الرب بالخصوص. والسابعة تكرهها نفسهُ. وهو الذى يزرع الخصومات فيما بين الاخوة ۞ فالنميمة المميتة هي متى نُقل الى واحدٍ عن اخر . شيٌ ما يكون كافيًا لان يعطّل صداقتهما . بدون علةٍ موجبةٍ . ولوان ذلك تمّ بدون نية تعطيلها . لانهُ حينيذٍ توضع ظلماً . واختيارًا . علة تعطيل الصداقة . ولهذا فالنمام يلتزم بقدر مكنته . ان يردّ الصداقة المُعطلة منهُ ظلماً. ويصلح الاضرار الناتجة من ذلك . كما يلتزم بذلك منُ يسوّد عرض القريب . لانهُ يكون علة الضرر ظلماً . وتوجد رذايل اخر غير هذه . وهي مميتةٌ

مميتة بذاتها . كقول الرسول اذ يحكم بالموت على فاعليها . قايلاً موعبين حسدًا . قتلاً . محكًا . غشاعادات ردية مشاءين مغتا بين نمامين ممقوتين من الله شتامين مستكبرين عاتين للمساوى مستنبطين عاقين والديهم لافهم لهم لاترتيب لهم لاعهد لهم لاودّ لهم وغير رحومين ۞ روميه ١ * الخ ۞

* السوال الثالث في ما هي علاجات الحسد *

* اجيب انه ماعدا الصلوة . فيجب ان تمارس هذه ايضًا * اولاً انه ليس لاجل ان ذاك ممتلك اكثر فانت مملك اقل. وانه لا يعدم الخير لاجل حسدك . ولا بفقده اياه تحصل عليه انت . لان الحسد لايسدى الحسود الاّ ضررًا عظيمًا. باعدامه اياه نعمة الله . وصداقته . والسعادة الابدية . وبعكس ذلك الفرح بخير القريب لاجله تعالى . فيسدى غنى المجد الابدى . الذى هو خير اعظم بغير قياس من جميع الخيرات الزمنية * ثانيًا يجب عليك دايمًا ان تفرح في خير القريب . لانه قريب . وتحبه كنفسك لاجله تعالى * ثالثًا بان تسرّ بمن تحسده . وان تمدحه وتتضرع الى الله لاجل خيره وتشكره تعالى لاجل انعاماته الواصلة اليه . وما اشبه ذلك * رابعًا التواضع . واحتقار المجد الباطل . والكرامة البشرية . كقول الرسول ۞ لانصيرنّ معجبين . لكى يستعدى احدنا على الاخر . ونحسد بعضنا بعضًا ۞ غلاطية ٥ *

* الفصل السابع فى الكسل *

* السوال الاول فى ما هو الكسل واى خطية هو *

* اجيب اننا اذا فهمنا الكسل بالفساحة . فيكون كل ضجر وتوان روحي فى عمل الفضايل . لاجل تعب . اوضيقة . اوصعوبة ملازمتها . فعلى هذا الحال لايكون رذيلة نوعية . بل جنسية . كقول القديس توما . لان كل رذيلة تهرب من جودة الفضيلة الضدية . وتناقض الفضيلة التى تهرب من فعلها . فهى خطية مميتة . او عرضية . حسب مخالفة الوصية فى امر ثقيل . ام خفيف . وان فهمناه بالحصر . فهو حزن . او ضجر من صداقته تعالى المستبينة كانها ردية . لاجل صعوبة نوالها . وحفظها بافعال الفضايل المتعبة وتجنب الشهوات الغير الجايزة . ولهذا فيحدث ان الواحد لايعتبر هذه الصداقة . فالكسل على هذا النوع . فهو رذيلة نوعية . مميتة بذاتها . لانها تضاد محبة الله بالخصوص *

* السوال الثانى فى ما هن بنات الكسل *

* اجيب ان بنات الكسل هى * اولاً الشر . الذى به يبغض الواحد الخيرات الروحية . ويشاء ان لاتكون . ويندم على عمله الخير . او انه يحتقر مواهبه جل جلاله اذ يشتهى مثلاً الا يكون قد عرف المسيح . او ترهب . وذلك لاجل الصعوبات الموجودة فى عبادته تعالى . وحينيذ يكون خطاء مميتا بذاته * ثانياً صغر النفس * ثالثًا اليأس * رابعًا مقت . وكره اوليك . اللذين يقودونه الى فعل الفضايل

الفضايل . وعمل الصلاح . ومن ثمَّ فيهرب منهم * خامسًا التواني . الذى هو ضجرٌ روحيٌ . الذى به اما انه يهمل الخير . اما انهُ يفعلهُ بتهاونٍ . وهذا فهو خطاءٌ مميتٌ. ان كان الخير ماموراً بثقلٍ . وغالبًا هو خطرٌ. لانهُ يقود الى الخطاء المميت * سادسًا تشتت العقل فى الصلوة . وباقى الاعمال الروحية . فيكون خطاءً مميتًا فى الصلوة والاعمال الروحية الماموره بثقلٍ . ان كان طوعًا فى جزءٍ معتبرٍ . وعرضيًا ان كان فى صلواتٍ غير ماموزةٍ . مالم اللهمَّ يكون نحو موضوعاتٍ ملذذةٍ غيرجايزةٍ بالكلية *

* السوال الثالث فى ما هي علاجات الكسل *

* اجيب انها بالخصوص . هى الصلوة . وكل افعال الصلاح . والعبادة . والتامل يوميًا فى الامور السماوية . والام سيدنا يسوع المسيح . وجهادات القديسين . وكالات الله ونعمهِ . ومجازات المحبة النصوحة. وزوال الاتعاب. ودوام السعادة السماوية. وخلود العذابات الابدية . وقرات الكتب الروحية . وسماع القداس يوميًا . وتواصل الاعتراف . والتناول بعبادة واجبةٍ . والقناعة . وتجنب البطالة . والتقشفات الجسمية . ونظايرها *

* قد كمت المقالة الرابعه فى الخطايا وتتلوها المقالة الخامسة فى الفضايل الالهية *

وبعد

* وبعدُ فيقول القس يوسف مجلوني الشفاعمري نسبًا. والكتوليكيّ مذهبًا. الراهب الباسيليّ من مجمع ماري يوحنا الشوير. تلميذ مدرسة ماري اثاناسيوس الرسوليّ. وريس كنيسة سيدة السفينة الدياكونية في رومية العظمى. انهُ اذ قد اطلع الاب السيد الامجد النبيل. والامام الافخر الجليل. من تبوّاء سدة الشرف والنيافة. الجناب العالي. والمقام السامي. الكردينال انطونيلي ريس مجمع انتشار الايمان المقدس. على فقر اللغة العربية. حيث ان الكهنة ذووا الفضل العميم. وروساوهم اولوا الشرف الوسيم. لايوجدون كتابًا كافيًا يطلعون بهِ على سمو قيمة درجتهم. ولا على ما تقتضيهِ واجبات دعوتهم. ولا ماتلزم معرفتهُ لكمال وظيفتهم ولاما هو ضروريٌّ للوفاء عن ثقل ذمتهم. فحركتهُ حينيذ يد الغيرة الالهية. و الرافة الابوية. والمحبة الاخويه. وامرني بان استخرج من اللغة اللاتينيّه. الى العربية. هذه الدرّة الثمينة السميّة. والجوهرة الشريفة السنيّة. اعني بها كتب لاهوت الاب الفاضل. والفيلسوف العالم العامل. الانبابولس انطوين الايسوعيّ. المحتوية ليس على علم الذمة. وما يوُل الى تثقيف الاداب البشرية. وتهذيب السيرة المسيحية فقط. بل وتتضمن ايضًا مايخص الاعتقادات الدينية. اللازمة لكل مسيحيّ. وضروريةٌ لهُ ضرورة الواسطة لنوال السعادة الابدية. فرضختُ لامرهِ رضخ المطيع. وبذلت في مطاوعتهِ جهد المستطيع. اخذًا على ذاتي هذا الحمل الثقيل. لعلمي بانهُ سيصدر من ذلك خيرٌ جزيل. غير مبالٍ من زود التعب. وسهر الليالي والنصب

واستخرجتهُ

واستخرجتهُ بعون الله مضبوط النقل بالتدقيق . ومطابق الاصل
على التحقيق . معتنيًا فى تلخيص عباراته . ونظم ايراداته . وتوضيح
قياساته . حسبما يمكن فى اللغة العربية بكلام يُفهم من العال والدون
على وجه العموم . جاعلاً حرصى الّا اضع فيه الفاظًا مشتبهة ذات
مضامين ومعانٍ ملتبسة . ليلّا تتشبك فى عقول السذج فيصدر
عن ذلك الخطل والعطل . بل اقتفيت فى ذلك اثار من لهم افضل
سُمعةٌ عند الكتوليكيين . واحسن سيطًا فيما بين الارثودوكسيين .
اللذين مع كونهم معلمين جليلين سامين . فكان جهدهم الّا
يبعدوا معانى الفاظهم . ومضامين عباراتهم عن فهم بُسطاء
المسيحيين . فاذ انهيتُ استخراجهُ . امر ايضًا السيد الكلى النيافة
المشار اليه . بان يُطبع فى مطبعه مجمع انتشار الايمان . لتمتد افادتهُ
الى الجميع . وليسهل اقتناوهُ على كل ذى قدرٍ ووضيع . ولا يكون
كالكنز المخبو فى الحقل . بل كالسراج الموضوع على المنارة . ليستضى
به مهتديًا كل من هو فى كنيسة الله الجامعة المقدسة الرسولية .
فدونكهُ اذًا ايها الكاهن التقىّ اللبيب . والفاعل فى كرم ربه الامين
النجيب . كقسطاس يصونك من الضلال والغلط . وقانون يبعدك
من الانخداع والشطط . فيما تلتزم به لحفظ شرف درجتك . واتمام
واجبات دعوتك . واكمال مايخص وظيفتك . ومعرفة مايخلص ذمتك .
وعليك به ايها المومن الحبيب . بمنزلة مقياس تنظم بواسطته افكارك
واقوالك وافعالك البشرية . وهنداس تهذب به اشواقك وعواطفك
واميالك بحسب اداب السيرة المسيحية لكمال الوصايا الانجيلية .

فتصان

فتصان حينيذٍ من الضلال والخطل والطغيان . فيما تلتزم بممارسته وفعله في هذه البرهة الوجيزة الوقتية . ويستبين لك جليًا ما يقتضيه خلاص نفسك . وشرف غايتك الابدية. فهو اذًا الدرّة التي يجب ان يباع ما سواها لتبتاع . وان يهمل ما عداها لتذاع . وانهُ لاربح تجارةً للكاهن في معرفة مايلزمهُ لخلاص زمته . وانهج طريقًا للمومن لتهذيب سيرته . ونموه بكمال توبته * ثم امرني بان اناظر على طبعه واقام لي معينًا في ذلك الاب انطونيوس يونان المحترم احد الرهبان الحلبيين اللبنانيين . وريس ديرهم في روميه . ونايب عام رهبنته امام الكرسي الرسولي . فاذ رايت اذًا ايها الاخ الحبيب بعض نقط غير مرتسمة او مقدمة وموخرة فاعلم ان ذلك لايوجد في كل النسخ . بل في بعض اوراقٍ متقدمة . كما يحدث في جميع المطابع * ومنْ عرف بان كل مباشري هذه المطبعة.ليس انهم عادمون معرفة اللغة العربية فقط . بل ولا احرفها ايضاً . لعذرنا ولم يعدّ ذلك للاهمال والكسل . بل انهُ كان يتحقق بسهولةٍ . ماقد عانيناهُ من الاتعاب . وقاسيناهُ من الانصاب في تغيير الحروف.واصلاح الكلام. فان وجدت شيًاغير مصلوحٍ فاصلحهُ اصلح الله اعمالك اذ لا احد يخلو من الغلط الاّ الله وحدهُ لهُ المجد الى ابد الدهور امين *

<36607780270017